La Eucaristía

José Aldazábal

BIBLIOTECA LITÚRGICA

José Aldazábal

La Eucaristía

Biblioteca litúrgica
12

Centre de Pastoral Litúrgica
Barcelona

Primera edición: Setiembre de 1999

Edita: Centre de Pastoral Litúrgica
Rivadeneyra 6,7. 08002 Barcelona
ISBN: 84-7467-579-0
D.L.: Z - 2.642 - 99
Imprime: Cometa, S.A. (Zaragoza)

SUMARIO

SIGLAS

Los libros bíblicos se citan con la abreviatura que ha adoptado la edición oficial castellana de los libros litúrgicos. Por ejemplo, 1 Co, Rm, Hch, Sal...

Documentos conciliares

AG	Ad Gentes
CD	Christus Dominus
DV	Dei Verbum
GS	Gaudium et Spes
LG	Lumen gentium
NA	Nostra aetate
PO	Presbyterorum ordinis
SC	Sacrosanctum concilium
UR	Unitatis redintegratio

Documentos postconciliares y litúrgicos

CCE	Catechismus Catholicae Ecclesiae (1992)
DMN	Directorio para las Misas con Niños (1973)
EM	Eucharisticum mysterium (1967)
IGMR	Institutio Generalis Missalis Romani (1970)
MF	Mysterium Fidei (1965)
OLM	Ordo Lectionum Missae (1981)

Revistas y otras publicaciones

ALW Archiv für Liturgie-wissenschaft
BZ Biblische Zeitschrift
CBQ Catholic Biblical Quarterly
Conc Concilium
DS Denzinger- Schönmetzer
EL Ephemerides Liturgicae
GLNT Grande Lessico del Nuovo Testamento
HD Heiliger Dienst
LMD La Maison Dieu
NDL Nuevo Diccionario de Liturgia
Not Notitiae
NRTh Nouvelle Revue de Theólogie
NTS New Testament Studies
OR Ordo Romanus
QL Questions Liturgiques
RB Révue Biblique
RL Rivista Liturgica
Sal Salesianum
Sel Teol Selecciones de Teología
VTB Vocabulario de Teología Bíblica (Léon-Dufour)
W Worship

p. / pp. Página, páginas
n. / nn. Número, números
c./ cc. Capítulo, capítulos
cf. Confer
o. c. Obra citada

INTRODUCCIÓN

1. *El estudio de la teología* busca profundizar en el conocimiento del misterio de la salvación en Cristo Jesús.

Este misterio, que obró el Dios Trino, que se inició ya en la creación del mundo y en la historia del pueblo elegido en el AT, sucedió en plenitud en Cristo Jesús, en su vida entera, y sobre todo en su pascua –en su paso a la nueva existencia gloriosa a través de su entrega en la cruz– y se desarrolla progresivamente en la historia de la Iglesia, que es el sacramento viviente de Cristo y de la nueva alianza realizada por él hasta el final de los tiempos.

La comunidad eclesial tiene en los sacramentos unos momentos privilegiados en que expresa, celebra y realiza esta salvación, que es la comunicación de vida por parte del Dios Trino, en unas acciones que son a la vez de Cristo, de su Espíritu y de la comunidad entera.

Aquí nos proponemos estudiar el principal de estos sacramentos: *la eucaristía,* la comida sacramental en la que Cristo actualiza su presencia y su entrega a la comunidad cristiana, haciendo que esta, en los signos del pan y del vino, entre en comunión con su cuerpo y su sangre y participe así de la fuerza salvadora de su muerte pascual y reciba alimento para su camino. La eucaristía es el sacramento que más directamente representa en nuestra historia el acontecimiento central de la salvación, el misterio de la muerte y resurrección de Cristo, y celebra así el encuentro entre Dios y el hombre en Cristo, en la nueva alianza que él conquistó para siempre en la cruz. Este encuentro lo hace posible la acción poderosa del Espíritu de Dios.

La eucaristía nos conecta, pues, con la acción personal del Dios Trino y, sobre todo, con el misterio pascual, siempre activo y presente, de Cristo Jesús, y de su Espíritu, animador de la vida de la Iglesia. Pero también es el

sacramento que más profundamente afecta a la comunidad eclesial: es realizado por la comunidad eclesial reunida y a la vez va construyendo a la misma comunidad, comprometiéndola en la tarea de salvación de la humanidad.

Los documentos del Vaticano II lo dijeron repetidamente:

> "el admirable sacramento de la eucaristía, por el cual se significa y se realiza la unidad de la Iglesia" (UR 2), "por la celebración de la eucaristía del Señor en cada una de las iglesias, se edifica y crece la Iglesia de Dios" (UR 15), "la eucaristía, mediante la cual la Iglesia vive y crece continuamente" (LG 26), "ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raíz y quicio en la celebración de la santísima eucaristía" (PO 6), "que la celebración del sacrificio eucarístico sea centro y culminación de toda la vida de la comunidad cristiana" (CD 30), "la comunidad cristiana se hace signo de la presencia de Dios en el mundo, pues por el sacrificio eucarístico pasa con Cristo al Padre" (AG 15).

La eucaristía nos pone en la dinámica escatológica de la comunidad eclesial y del cosmos. Y nos compromete a la vez en una actuación comprometida, como seguidores de Cristo, en la construcción de un mundo nuevo.

2. La eucaristía es una *realidad muy viva* en la Iglesia de hoy.

a) Por una parte, se han potenciado *valores muy positivos* en torno a ella, redescubriendo su centralidad para la vida de la comunidad y para su misión en el mundo.

Su *celebración* ha mejorado notoriamente en la última reforma: la comunidad de los fieles tiene más conciencia de su papel protagonista (la "asamblea celebrante"), las lenguas vivas y los signos más comprensibles y auténticos le han facilitado la sintonía con el misterio celebrado, la concelebración ha puesto más de manifiesto la unidad de la celebración y del sacerdocio, la variedad de los nuevos textos y su renovado lenguaje dan a la celebración una mayor riqueza, ha sido una gran novedad en nuestra generación (después de quince siglos) la admisión de nuevas plegarias eucarísticas, se ha devuelto a la palabra de Dios su prioridad, los nuevos leccionarios ponen la mesa de la palabra más al alcance de todos, un estilo más flexible y creativo, que los mismos libros litúrgicos promueven, da mayor viveza a la celebración, y en muchas partes se están haciendo interesantes esfuerzos de adaptación e inculturación a diversas culturas o grupos celebrantes.

También la *comprensión teológica* ha progresado en los últimos decenios. La nueva exégesis bíblica nos ha hecho entender mejor algunas categorías

heredadas del AT, que nos ayudan a comprender la razón de ser de la eucaristía: categorías como memorial, pascua, bendición, alianza, comunidad etc. Se ha progresado en el conocimiento del protagonismo del Espíritu Santo. Se aprecia más también el contexto antropológico que está en la base de este sacramento: el pan y el vino, la comida comunitaria y sagrada. Se ha llegado a un equilibrio más claro entre diversos aspectos del misterio eucarístico, como celebración y culto, palabra y sacramento, presidente y comunidad, presencia y comunión, celebración y compromiso social. Vemos con mayor profundidad el sentido de la presencia real del Señor resucitado en el sacramento, así como de la presencia también real de su acontecimiento pascual de la cruz. La categoría del memorial nos hace comprender mejor la unicidad y a la vez la presencia del sacrificio de Cristo. Los numerosos acuerdos ecuménicos van llegando a una cierta convergencia positiva sobre este sacramento central de los cristianos.

El proceso de maduración sobre la eucaristía, tanto en su práctica como en su teología, está siendo una experiencia vivida gozosamente por la Iglesia, animada ciertamente por el Espíritu, en las direcciones apuntadas y en otras. La eucaristía, sobre todo la dominical, ha sido y sigue siendo uno de los momentos privilegiados en que los cristianos experimentamos la presencia de Cristo y revivimos nuestra propia identidad. Y sigue siendo, también ahora, uno de los mejores momentos de evangelización y de formación permanente para los jóvenes y los mayores. Es de esperar que continúe y se acreciente: una celebración más auténtica de la eucaristía estimula su mejor comprensión teológica, y una mejor teología da nuevas motivaciones para mejorar su celebración. Y ambas estimulan a la comunidad a dar un eficaz testimonio y a realizar su tarea misionera en el mundo.

b) Por otra parte, han surgido en torno a la eucaristía viejos y nuevos *interrogantes.*

No es fácil una reforma que afecta a algo tan entrañable como *la celebración* de la comunidad cristiana: el paso del misal de Trento al del Vaticano II. La reforma postconciliar, la más profunda de toda la historia, ha suscitado en diversos sectores de la Iglesia reacciones muy dispares y ha producido momentos de tensión que todavía continúan. Con haber traído beneficios innegables, ha ido acompañada de sentimientos de desilusión o de cansancio.

El deseo, por parte de algunos, de una mayor creatividad en el lenguaje y en los signos; el miedo, por parte de otros, de estar perdiendo valores heredados; la tristeza por la ausencia de los jóvenes en la celebración y, en

general, de una bajada en el número de cristianos que acuden a su celebración; las instancias por una mayor decisión en el proceso de inculturación y flexibilidad pastoral, así como de búsqueda de un lenguaje más accesible; el desagrado por determinados abusos en los cambios, tanto por carta de más (anarquía) como de menos (pereza, desconocimiento de la reforma); la urgencia de que la eucaristía aparezca más dinámicamente comprometida con las demás áreas de la vida y de la misión eclesial, sobre todo con la maduración de la comunidad misma y su compromiso de presencia renovadora y liberadora en medio de la sociedad. También se quiere una mayor claridad en la relación de la eucaristía con los demás sacramentos, sobre todo con el de la reconciliación; se constata la falta de formación profunda sobre el misterio que celebramos, tanto en el clero como entre los fieles...

No se quiere considerar la reforma como terminada. Sin llegar a crear un síndrome de cambio continuo, tampoco hay que considerar cerrado el esfuerzo de adaptación y revitalización del sacramento central de la Iglesia.

También en cuanto a *la teología* hay todavía no pocos puntos de estudio y de discusión. En el terreno bíblico se sigue investigando sobre los mismos relatos de la institución, el género y los estratos de su redacción, la relación de la eucaristía con la voluntad original de Cristo y con la pascua judía, y la forma original de este sacramento. En el aspecto histórico, contando con la escasez de documentos de los tres primeros siglos, son interesantes los estudios sobre los orígenes de la plegaria eucarística y sobre la relación entre la eucaristía y el ágape fraterno. Se suceden también los intentos teológicos de reflexión actual, por ejemplo, sobre la transustanciación y los nuevos lenguajes con que expresar la presencia del Señor a su comunidad y en concreto a través del pan y del vino; se constata una devaluación teórica y práctica del culto eucarístico; se lamenta la lentitud del camino ecuménico hacia la participación en la misma eucaristía, así como la dificultad que permanece para un consenso en aspectos como el sacrificial o del culto.

c) Con valores ya adquiridos y con interrogantes todavía vivos, la Iglesia sigue celebrando su sacramento central, con la voluntad de ser fiel al mandato de su Señor y a la herencia de veinte siglos de las generaciones cristianas.

Es un tiempo, el nuestro, en que vale la pena estudiar este misterio eucarístico. Es un tema inagotable, con gran riqueza de valores y aspectos, que van originando una bibliografía constante sobre un sacramento que está en el corazón mismo de la comunidad cristiana y de su misión en el mundo. Es un tema "agradecido", sobre el que da gusto volver, por las resonancias

que encuentra en nuestra vida cristiana y en nuestra espiritualidad. Y también por el relieve que tiene en el diálogo ecuménico.

El Espíritu sigue iluminando y animando a su Iglesia en su celebración. Es él quien, como prometió Cristo, lleva a todos –al pueblo cristiano, a los teólogos, al magisterio– a la verdad completa: en este caso, a la comprensión y celebración plena de la eucaristía.

3. *La finalidad de nuestro estudio* es clara: conocer el sentido teológico de la eucaristía, su puesto en la historia de la salvación, su estructura, la dinámica de su celebración, su proyección a la vida espiritual, su dimensión catequética y pastoral. Conocer para dar a conocer, para vivir, para animar la celebración y enseñar a vivir la riqueza espiritual de este sacramento. La mejor condición para celebrarlo bien y para transmitirlo con un lenguaje catequético y teológico eficaz, es conocerlo más a fondo.

Para ello, vamos a seguir un camino que nos parece el más lógico:

a) Ante todo, veremos el *dato revelado:* ¿qué sentido dio Cristo a la eucaristía? Tenemos que analizar esta intención tal como ha quedado reflejada en las fuentes del NT. Esta es la base para toda reflexión ulterior.

b) Pero la eucaristía la encomendó Cristo a su Iglesia para que la celebrara: ¿cómo la ha ido comprendiendo y celebrando esta comunidad a lo largo de *la historia?* La respuesta a esta pregunta es también importante: es la fe de la Iglesia, basada en el dato bíblico, el punto de partida de toda teología. Tenemos que estudiar los datos de la tradición eclesial de los primeros siglos, las decisiones magisteriales, y los intentos de comprensión sistemática y de celebración de las diversas generaciones.

c) Dentro de este proceso histórico, dedicaremos una atención particular a *la plegaria eucarística,* como lugar en que de un modo privilegiado expresa la misma eucaristía –o sea, la comunidad celebrante– su fe eucarística.

d) Después de esos tres apartados, que podemos llamar analíticos y positivos, trataremos de ordenar todo ese material en una *reflexión teológica:* ¿cómo se entiende hoy la eucaristía y sus diversos aspectos, por parte de los teólogos de nuestra generación y de su magisterio? ¿cómo se habla de la presencia real de Cristo, del modo de la transformación del pan y del vino, de la presencia del sacrificio de la cruz en la celebración, del culto eucarístico, de la relación de este sacramento con el Espíritu, con la escatología, con los otros aspectos de la vida eclesial?

e) La última etapa de nuestro estudio será el análisis de *la celebración litúrgica* de la eucaristía por la comunidad cristiana. Entender la dinámica de su estructura, el lenguaje de sus textos y de sus gestos simbólicos, nos

puede llevar a una cercanía espiritual a sus intenciones más profundas, por parte de nosotros mismos y, también, a una reflexión sobre cómo tenemos que presentarla y hacerla apreciar a los demás.

4. *Un tratado o un manual* es un género literario muy particular. [1]

Un manual no busca nuevos caminos ni pretende ser pionero. Tampoco puede profundizar monográficamente en cada uno de los aspectos que toca. Quiere, sencillamente, ofrecer una visión global de los diversos aspectos que se deben estudiar, en teología cristiana, para conocer una realidad tan importante como esta. Resumiendo con la máxima claridad posible la situación de los estudios en aquellos puntos que están siendo discutidos en nuestros tiempos.

La bibliografía que ofrecemos para cada apartado puede parecer demasiado abundante. Quiere ser útil para ulteriores estudios o para la profundización de aspectos a partir de las obras que sean accesibles a cada lector.

El presente tratado es fruto de más de treinta años de docencia, en el teologado salesiano y en la Facultad de Teología de Cataluña. Pero también de esa docencia tan particular de la formación permanente impartida al clero de muchas diócesis, a los religiosos y a muchos laicos, que muestran cada

---

1. *Bibliografía sobre el tratado de Eucaristía en general:*

J. De Baciocchi, *La eucaristía*, Herder, Barcelona 1969, 188 pp.; M. Nicolau, *Nueva pascua de la nueva alianza*, Studium, Madrid 1973, 412 pp.; J. Auer, *Sacramentos. Eucaristía*, Herder, Barcelona 1975, 161-354; J. Betz, *La eucaristía, misterio central:* en "Mysterium Salutis IV/2", Cristiandad, Madrid 1975, 185-310; Varios, *Eucaristia. Teologia e Storia della celebrazione* (=Anamnesis 3/2) Marietti, Casale Monferrato 1983, 324 pp.; M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid 1983, 670 pp.; H.B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, Pustet, Regensburg 1989, 602 pp.; C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa*, Morcelliana-Gregoriana 1989, XXII-679 pp.; J.A. Sayés, *El misterio eucarístico* (=BAC 482) Madrid 1986, XX-426 pp.; P. Visentin, *Eucaristía:* NDL 729-759; J.C.R. García, *Iniciación Cristiana y Eucaristía*, Paulinas, Madrid 1992, 197-445; E. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, San Paolo, Torino 1996, 420 pp.; M. Arias, *Eucaristía, presencia del Señor*, Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1997, 382 pp.; X. Basurko, *Para comprender la Eucaristía*, Verbo Divino, Estella 1997, 218 pp.; A. De Pedro, *La Misa, liturgia y espiritualidad*, San Pablo, Chile 1997, 320 pp.; V. Raffa, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale practica*, Ed. Liturgiche, Roma 1998, 896 pp.; U. Neri, *La Eucaristía*, Desclée, Bilbao 1998, 216 pp.

vez más interés en profundizar tanto en la celebración como en la comprensión teológica de este sacramento que celebran desde pequeños y del que quieren conocer más.

Como dice la instrucción de 1967 *Eucharisticum Mysterium*,

> "El misterio eucarístico es, sin duda, el centro de la liturgia sagrada, y más aún, de la vida cristiana. Por eso la Iglesia, iluminada por el Espíritu Santo, trata de penetrarlo cada día más y de vivir de él más intensamente".

Este "tratado" de eucaristía apareció ya hace años en la obra en conjunto que los profesores de liturgia españoles publicamos en la editorial Sígueme, de Salamanca, con el título de *La celebración en la Iglesia* (vol. II, pp. 179-436). Pero ahora, después de doce años, me ha parecido útil rehacerlo, ponerlo al día en varios aspectos, porque es un tema sobre el que se escribe mucho, y en el que también ayuda a madurar la continuada experiencia docente.

Capítulo I
LA EUCARISTÍA EN EL NUEVO TESTAMENTO

LA FRACCIÓN DEL PAN EN LA COMUNIDAD APOSTÓLICA

Todo estudio teológico debe partir del dato revelado. Sobre todo el NT es el punto de partida y de referencia para la comprensión teológica, así como para la práctica cristiana.

Lo que nos preguntamos es: ¿qué quiso significar Cristo Jesús cuando reunió a sus discípulos en la cena de despedida y les dio a comer pan y a beber vino, diciéndoles que eran su cuerpo y su sangre, y encomendándoles que celebraran aquello como memorial suyo? ¿qué entendieron ellos? ¿cuáles eran las categorías mentales de la primera comunidad cristiana –todos ellos judíos – para valorar este gesto sacramental y el encargo de transmitirlo a las siguientes? [2]

---

2 *Bibliografía para el tema bíblico, además de las obras generales:*

VARIOS, *L'Éucharistie dans le Nouveau Testament:* Lum. et Vie 31(1957) 1-119; E.J. KILMARTIN, *The Eucharist in the Primitive Church,* N.J. 1965 (trad. francesa *La céne du Seigneur,* Mame, Paris 1967, 192 pp.); VARIOS, *La Eucaristía en la Escritura:* Conc 40(1968); J. JEREMIAS, *La Última Cena. Palabras de Jesús,* Cristiandad, Madrid 1980, 323 pp.; E. GALBIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia,* Istit. Propaganda Libraria, Milano 1982, 254 pp.; VARIOS, *La Eucaristía en la Biblia,* Verbo Divino, Estella 1982; X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento,* Cristiandad, Madrid 1983, 397 pp.; H.PATSCH, *Abendmahl und historischer Jesus,* Calwer, Stuttgart 1972, 390 pp.; G.D. KILPATRICK, *The Eucharist in Bible and Liturgy,* Cambridge Univ. Press 1983, VII-115 pp.; VARIOS, *La Eucaristía. Perspectivas bíblico-pastorales:* Biblia y Fe 35(1986)3-104; J. KODELL, *The Eucharist in the New Testament,* Glazier, Wilmington 1988, 142 pp.; J.L. ESPINEL, *La eucaristía del Nuevo Testamento,* S.Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 1997, 2ª ed., 304 pp.

Además: H. SCHÜRMANN, *Das Mahl des Herrn,* en "Ursprung und Gestalt",

La primera aproximación que vamos a realizar a la eucaristía en el NT es desde el punto de vista de su fenomenología. El libro de los Hechos y los escritos de san Pablo nos dan noticia de que la comunidad cristiana se reunía, el primer día de la semana, que luego se llamaría "domingo", "día del Señor", para celebrar lo que ellos llamaban "la fracción del pan", en obediencia al mandato del Señor: "haced esto como memorial mío".

Es bueno que miremos a estas primeras noticias sobre la celebración de la eucaristía y su espíritu, para poder luego entrar en su comprensión teológica según los escritos del NT. Todos los datos que tenemos sobre este sacramento nos vienen de la comunidad, no directamente del mismo Cristo, cuya voz no escuchamos. ¿Cuál es la praxis de la comunidad y cuál su comprensión de la eucaristía?

Los textos

a) Pablo, en su *1ª carta a los Corintios*, escrita hacia el año 55, habla en el c. 10 del "pan que partimos" y del "cáliz de bendición que bendecimos", y que él afirma que son "comunión con el cuerpo y sangre de Cristo".

En el c. 11 vuelve a hablar de esta celebración, llamándola "la cena del Señor", y quejándose del modo como los corintios la celebran. Les llega a decir que lo que ellos celebran ya "no es la cena del Señor". Por tanto, la primera noticia que tenemos de la eucaristía es para denunciar que algunos grupos la entienden y celebran mal.

Pablo habla de la "cena del Señor" como de algo ya sabido, ciertamente no inventado en Corinto, sino recibido de la tradición, y la conecta con el mandato del Señor de celebrarla como memorial suyo.

b) El libro de *los Hechos de los Apóstoles*, que prolonga en el tiempo de la Iglesia (animada por el Espíritu) el tiempo de Jesús (también movido por el mismo Espíritu), nos da más noticias sobre la celebración de la eucaristía, en medio de una vida comunitaria que tiene también otras manifestaciones cúlticas, como la oración y la escucha de la palabra además de la proyección misionera en la sociedad.

Patmos, Düsseldorf 1970, pp. 77-196; F. HAHN, *Estado de la investigación sobre la Eucaristía en la primitiva cristiandad:* Sel Teol 63(1977)261-268; L. ALONSO SCHÖKEL, *Meditaciones bíblicas sobre la Eucaristía* (=Ritos y símbolos 21) Sal Terrae, Santander 1986, 151 pp.; M. DE BURGOS, *Lo inefable de la Eucaristía desde la hermenéutica bíblica:* Isidorianum 3(1993)45-68.

En *Hch 2,42-46* Lucas nos hace el primero de sus "sumarios" de la vida de la comunidad de Jerusalén. [3] La èucaristía no aparece como un rito aislado, sino formando parte del conjunto de la vida cotidiana: los que aceptan el anuncio evangelizador de Pedro (v. 36) reciben el bautismo, como signo sacramental de su fe y de la salvación, del perdón de los pecados y del don del Espíritu, y así se integran en la comunidad de los creyentes.

La vida de esta comunidad se describe con cuatro rápidos rasgos (v. 42) que Lucas presenta de dos en dos: los que podemos llamar de dirección horizontal (la "didaché" o enseñanza de los apóstoles y la "koinonía" o comunión de vida), y los verticales (la "klasis tou artou" o "fracción del pan" y las "proseuchai" u oraciones). Lucas sigue describiendo esta vida cristiana como comunidad de bienes, rica en carismas y milagros, y a la vez movida por un vivo espíritu misionero.

Los cuatro elementos del v. 42 son los datos principales para nosotros.

J. Jeremias cree que los cuatro podrían ser el orden estructural de una única celebración, [4] entendiendo la "didaché" como la primera parte de la celebración, la "koinonía" como una colecta de ayuda a las necesidades o como ágape fraterno, y luego la "fracción del pan" y las "oraciones" como las fases conclusivas.

Pero la mayoría de los autores opinan que se trata de un programa de vida comunitaria:

* la *enseñanza* ("didaché") de los apóstoles se entiende como la prolongación más sistemática de la evangelización inicial o "kerigma"; así, en Hch 5,42 se nos dice que tanto en el templo como en las casas anunciaban valientemente la buena noticia;

* la *comunión* ("koinonia") parece que aquí no hay que entenderla meramente como una comida en común o una colecta benéfica, ni tampoco exclusivamente como la unión eclesial de fe con los apóstoles o el compartir los bienes, sino como algo global: la unión comunitaria en la misma fe, en torno a Cristo, que lleva a signos externos como la celebración en común ("epi to auto") y el compartir los bienes, tal como explican los versículos siguientes, en un clima de fraternidad, aunque esto no impli-

---

3 Siguen otros en Hch 4,32-35 y 5,12-16. Se sigue investigando sobre la historia y los estratos de la redacción de estos sumarios. Así, por ejemplo, el v. 42 parece más bien conclusión del relato anterior, empezando el "sumario" en el v. 43. Dentro de él aún habría versículos más antiguos, mientras que otros serían ampliación del núcleo original. El retrato de la comunidad está ciertamente idealizado en este momento: en los capítulos siguientes se describen momentos de tensión y desajuste en este cuadro tan idílico.

4 J. JEREMIAS, *La última cena*, 126-129.

cara necesariamente vivir en común o compartir obligatoriamente los bienes materiales; [5]

* las *oraciones* ("proseuchai") serían seguramente ya oración cristiana, pero también se ve que los primeros discípulos seguían fieles a las oraciones heredadas, sobre todo los salmos, que varias veces se nombran en Hch aplicados a Cristo y a la nueva era de la salvación; asimismo todavía seguían fieles a las oraciones de la sinagoga y del templo;

* y dentro de este marco de vida eclesial aparece *la fracción del pan* ("klasis tou artou"), expresión que viene de las comidas judías, sobre todo la pascual, porque su primer gesto es precisamente que el padre de familia toma en sus manos el pan y con una bendición a Dios lo parte para los suyos. Para los cristianos parece que este gesto adquirió muy pronto un sentido específico y dio el nombre a su celebración principal; no sólo a su primer gesto, sino a toda la comida sagrada, entendida ya en su referencia al cuerpo y sangre de Cristo.

No siempre la expresión "partir el pan" o "fracción del pan" apunta a una celebración eucarística: depende del contexto en que se dice. Así Pablo habla de "partir el pan" (1 Co 10,16), en sentido claramente eucarístico, como comunión con el cuerpo y sangre de Cristo, y Lucas nos cuenta en Hch 20 que la comunidad de Tróade se reunió el primer día de la semana "para la fracción del pan", como también había contado en Lc 24 cómo los discípulos de Emaús reconocieron al Señor en "la fracción del pan". Se trata de lo que luego se llamó "eucaristía" y que Pablo denomina también "la cena del Señor", pero que durante el primer siglo se conoció sobre todo como "la fracción del pan". También otros escritos como la *Didaché* y las cartas de san Ignacio emplean ese término para designar a la eucaristía. La *Didaché:* "cada día del Señor, reuniéndoos, partid el pan (klasate arton)"; san Ignacio a los Efesios (20,2): "reuníos... partiendo el único pan (ena arton klontes)".

c) En *Hch 20* encontramos una descripción más concreta de una de estas celebraciones comunitarias cristianas: la de Tróade. [6]

Es claro el tono eucarístico de la reunión: el primer día de la semana, el domingo, se congrega la comunidad "para la fracción del pan".

---

5 Cf. M. Manzanera, *Koinonía en Hch 2,42. Notas sobre su interpretación y origen histórico-doctrinal:* EE 52(1977)307-329.

6 Hay dificultades de crítica literaria: la escena muestra varias etapas en su composición, con material previo al mismo Lucas. Se nota, por ejemplo, el difícil enlace de los vv. 11 y 12. Además, el "nosotros", que venía siendo el sujeto del relato en los vv. 6.8, desaparece durante el episodio del joven accidentado (vv. 9-12) para reaparecer en el v. 13.

Pero además de las dos realidades –comunidad reunida y eucaristía– aparece aquí otro componente de la celebración: la plática de Pablo, que se prolonga y se reanuda todavía hasta el amanecer después del episodio del muchacho que se durmió y se cayó de la ventana, matándose, y al que Pablo resucitó. La eucaristía está relacionada aquí por Lucas –con una intención catequética que parece evidente– con la resurrección del joven y con el consuelo de la comunidad. El consuelo no se debe sólo al milagro de la recuperación del joven, sino que se aproxima al contexto de la fracción del pan por parte de la comunidad. Además, fuera hay oscuridad (a esa oscuridad cae el joven). Dentro, la sala abunda en luz: un simbolismo de la fe cristiana en medio de la sociedad pagana.

d) En *Hch 27* hay un largo episodio, el naufragio de la nave en que Pablo era trasladado a Roma, que también tiene una cercanía, al menos terminológica, con la eucaristía. En los vv. 33-38, Lucas cuenta con un lenguaje que recuerda la eucaristía, cómo Pablo urgió a los marineros a que comieran, lo que fue un factor decisivo en la salvación de todos. [7]

Es difícil pensar que Lucas quiera decirnos que allí se celebró la eucaristía. Ni el ambiente de las personas –paganas en su mayoría– ni el momento eran aptos para ello. Puede muy bien interpretarse como una comida normal: Pablo animaría a los marineros a comer para reparar sus fuerzas. Las acciones que a nosotros nos resuenan como eucarísticas pueden ser sencillamente las normales en toda comida celebrada en el ambiente religioso de los judíos.

El relato parece indicar una elaboración catequética de Lucas que, al narrar cómo por fin se salvó la nave, quiere que sus lectores "recuerden" la eucaristía, a la vez que ensalza el papel protagonista del héroe de la historia, Pablo. La sucesión de términos apunta claramente a la eucaristía: salvación ("sotería"), tomó un pan, dio gracias ("eucharistesen"), lo partió ("klasas") y se puso a comer.

Como en el caso del joven muerto de Hch 20, también aquí la eucaristía es presentada en un contexto de "vida" (20,12) y "salvación" (27,20.31.34). Esta vida y esta salvación pueden entenderse en el terreno biológico y humano, pero en Lc seguramente existe una intención catequética hacia el alimento sobrenatural, y por eso las relaciona con la eucaristía, sobre todo en

---

7 También aquí hay dificultades de crítica literaria, con diversos grados de cercanía testimonial o de uso de materiales previos por parte de Lucas, que no parece haber sido testigo presencial del hecho.

los vv. 33-36. Se da un interesante paralelo con Lc 8,22-25, cuando Cristo, con su presencia física, calma la tempestad y aleja el peligro. La salvación viene de Cristo, parece decir Lucas, y Cristo se nos da ahora de modo especial en la eucaristía.

e) Es interesante también *el episodio de Emaús*, en el último capítulo del evangelio de Lucas: Lc 24,13-35.

Es un episodio que no tiene paralelos en los demás evangelios (aparte de la breve alusión de Mc 16,12-13 a una aparición a dos discípulos) y puede considerarse como un resumen de las líneas principales de todo el evangelio lucano y de sus perspectivas teológicas. [8]

No se trata de un género histórico o biográfico, como si en Emaús se hubiera celebrado la eucaristía, sino "legendario", no en el sentido de una "leyenda mítica", sino de "algo para leer": una catequesis historizada, en la que se notan los estratos prelucanos y la elaboración intencionada del mismo evangelista.

La construcción de la escena va, en una organización literaria "estructuralista", desde la salida de Jerusalén, cuando los dos discípulos abandonan la comunidad, hasta su vuelta a la misma comunidad; desde la desesperanza hasta la alegría; desde los ojos cerrados (v.16) hasta los ojos abiertos (v. 31), desde el desconocimiento del compañero de camino hasta su reconocimiento en la fracción del pan. Y en medio del camino físico y anímico, la gran revelación de que el Mesías debía morir y ser glorificado: vv. 25-27, y que está vivo.

Los autores creen que la intención central de toda esta elaboración es resaltar la presencia nueva del Resucitado, distinta de la terrena y prepascual. Aunque es el mismo Jesús de Nazaret, ahora su presencia es experimentable por la comunidad cristiana en claves nuevas: la proclamación de la palabra (v. 32), la fracción del pan (v. 35) y la comunidad misma (cuando vuelven a Jerusalén, se encuentran con su testimonio sobre el Resucitado: vv. 33-34). [9]

---

8 Cf. J. WANKE, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas*, Leipzig 1973, 80 pp.

9 Cf. J. WANKE, *Die Emmauserzählung*, Leipzig 1973, XVIII-193 pp.; J.A. GRASSI, *Emmaus revisited:* CBQ 26(1964)463-467; P. SCHUBERT, *The Structure and Significance of Luke 24*, en "Ntl. Studien für R. Bultmann", Berlin 1954-1957, 165-186; H.D. BETZ, *Origen y esencia de la fe cristiana según la perícopa de Emaús (Lc 24,13-42):* Sel Teol 37(1971)3-10; P. PRETOT, *Les yeux ouverts des pèlerins d'Emmaüs:* LMD 195(1993)7-48; F.J. WEISMANN, *Kerigma y Eucaristía en Lucas 24,13-35:* Stromata 3-4(1987)309-329; R.J.

Otras intenciones de este capítulo de Lucas podrían ser: a) la "prueba por la profecía": los anuncios del AT y las promesas de Jesús se cumplen: cf. 6-8.25-27.44-45; b) atraer la atención hacia los apóstoles itinerantes, en los que hay que saber reconocer al mismo Cristo; c) el tema de Jerusalén como punto de llegada y de partida: idea central en la obra de Lucas; d) el círculo apostólico como centro de la comunidad después de Cristo.

Hay otras alusiones en Lucas que pueden entenderse como referidas a la eucaristía, aunque no tan claramente. Lucas es el que más veces habla de la comida en la historia de la primera comunidad: Hch 1,4 (Jesús comiendo con los discípulos), 9,19 (después de la conversión de Pablo), 10,41 (los que comieron y bebieron con el Resucitado), 16,34 (comida con el carcelero convertido). Lo mismo sucede en su evangelio: la multiplicación de panes (contada con terminología muy eucarística, como en los otros evangelistas), comidas en casa de Leví o de Zaqueo, y la parábola del banquete del Reino. También en casa de Zaqueo aparece, al final de la comida, la mención de la "salvación" ("sotería"): Lc 5,29; 7,36; 10,38; 14,1; 19,1; 22,30.

Visión de conjunto de la fenomenología

a) El *nombre* que recibe en el NT esta celebración es "fracción del pan" y "cena del Señor". Ambos se refieren al marco de una comida. También la llama Pablo "mesa del Señor", "cáliz del Señor". Sólo a fines del siglo I y principios del II, con la *Didaché* y los escritos de san Ignacio, se abrirá paso el nombre que luego será el más común: el de "eucharistia", que apunta más a la bendición y acción de gracias. [10]

b) Se trata de una celebración *comunitaria*: el verbo que más veces aparece en este contexto es "reunirse". [11] Es una celebración abierta: no sólo de un círculo cerrado en una clave social o familiar.

DILLONS, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24*, Pont. Ist. Bibl., Roma 1978; J. DUPONT, *Le repas d'Emmaüs:* Lum et Vie 31(1957)77-92; S. JEANNE D'ARC, *Un grand jeu d'inclusions dans "les pèlerins d'Emmaüs":* NRTh 1(1977)62-76; ID., *Les pèlerins d'Emmaüs*, Cerf, Paris 1977.

10 El término "fracción del pan" aparece a veces como sustantivo: Lc, 24,35; Hch 2,42; 20,7; otras, como verbo, "partir el pan": Lc 9,16; 22,19; 24,30; Hch 27,35; 2,46.

11 "Synerchomenon", "convenientibus": cf. Hch 20,7; 1 Co 11,8.17.20.33.34; 14,23.26.

c) Esta celebración se tiene en conexión con una *comida*, como ya indican los nombres que se le dan. Cosa, por lo demás, espontánea en una comunidad judía, y también común a otras culturas religiosas: la comunidad de mesa como expresión y alimento de la unidad de fe y de vida. Probablemente al principio los dos gestos del pan y del vino enmarcaban la cena, con la fracción del pan al principio y la bendición del vino al final: Pablo y Lucas hablan del vino "después de cenar" ("meta to deipnesai"). Pero cuando Pablo se refiere a la situación de Corinto, parece que primero tenía lugar la cena comunitaria y al final todo lo específico de la eucaristía, con los gestos del pan y del vino ya unidos.

A pesar de que "la fracción del pan" apunta sólo a uno de los elementos de la comida, parece bastante seguro que *el vino* fue desde el principio algo integrante de la eucaristía, como señalan los relatos y también los textos más antiguos, 1 Co 10 y 1 Co 11. No parece, pues, que haya que dar mucho crédito a la opinión de J. Jeremias [12] sobre la posible y generalizada comunión con sólo pan ("celebratio sub una"), apoyándose en el nombre de "fracción del pan" y en las dificultades que podían sentir hacia el vino aquellas comunidades, por motivos de aversión psicológica (conexión del vino con la sangre), o por sentido más ascético, o incluso por razones de tipo económico. Al menos no se puede demostrar que esto sucediera como norma general. Y ciertamente se consideró desde siempre como más completa y expresiva la celebración con pan y vino. También por la relación entre el vino, la alianza y el tiempo mesiánico.

d) Aunque los textos nos dan pocas noticias, parece que ya desde la primera generación se conectaba la comida eucarística con una *celebración de la palabra*.

No se nos dice que hubiera ya una primera parte de la celebración como la que tenemos ahora, y como aparecerá en documentos del siglo II. Pero varias alusiones dan a entender que así era desde el principio.

Hch 2,42 habla de la *didaché* de los apóstoles, aunque no hay que limitarla al acto cúltico; Hch 20, de la larga plática de Pablo en la reunión dominical, con ocasión de la fracción del pan; [13] en Lc 24, Lucas construye

---

12 J. JEREMIAS, *La última cena*, 122.

13 El énfasis en esta plática hay que atribuirlo sobre todo al carácter de despedida y de entrega de consignas por parte de Pablo, que quería animar a los agentes más activos de las comunidades: por tanto, más en plan de catequesis y formación que de culto.

toda la escena de Emaús de modo que aparezca no sólo la eucaristía como lugar de encuentro y reconocimiento del Resucitado, sino que también subraya la importancia de la explicación que él hace a los dos discípulos del sentido de las Escrituras.

Esta inclusión de la palabra en la eucaristía vendría a seguir la tradición sinagogal de los judíos, centrada en las lecturas, los salmos y la oración,[14] y la de bendiciones y comida de la cena pascual.

e) La celebración tuvo un *ritmo* no anual, como la pascua judía, sino semanal, por lo que parece. Ya desde estos relatos se ve que es el domingo, el día del Señor (como lo llama el Apocalipsis 1,10: "kyriake hemera") el que más coherente pareció a la comunidad para reunirse en torno a la "mesa del Señor". Así en Hch 20: "el primer día de la semana" ("en te mia ton sabbaton").

El domingo tiene una fuerte carga de intención teológica, por la superación del sábado judío y por el recuerdo vivo de la resurrección del Señor. El "día del Kyrios" se reúne "la comunidad del Kyrios" para celebrar "la cena del Kyrios": toda la existencia cristiana está centrada en el Señor, el Kyrios glorioso.[15]

f) La reunión la celebraban en *casas particulares*, en contraposición a la sinagoga o al templo, a los que los cristianos seguían asistiendo, pero sólo para los actos de oración. Lucas y Pablo nos han conservado los nombres de algunos cristianos pudientes que prestaron sus casas para estas reuniones comunitarias.

g) Ya desde esas descripciones nos damos cuenta que la comunidad cristiana veía en la eucaristía *algo más que una comida fraterna normal*. Seguramente tendrían otras comidas familiares, importantes para el sustento y la fraternidad. Pero en estas, celebradas en domingo, se trata de "la cena del

---

14 O. Cullmann (*La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Madrid 1971) rechaza la posibilidad de que, aparte de las eucaristías, hubiera otras celebraciones centradas en la palabra. Los datos sólo muestran una celebración, con los dos momentos. Con todo, no se puede excluir que algunas veces se organizaran celebraciones de oración o de proclamación de la palabra, como las que parece sugerir 1 Co 14.

15 El ritmo diario que parece insinuar Hch 2,46 ("kath'hemeran") no es seguro que se refiera a la fracción eucarística del pan. Puede apuntar a las reuniones de oración en el templo, o bien a la comida en común, a la que seguramente también alude Hch 6,1, hablando del "suministro cotidiano" a los más pobres de la comunidad.

Señor", en la que entran en "comunión con el cuerpo y sangre del Señor", y en la que, como apunta la escena de Emaús, se da el encuentro y el reconocimiento de la presencia viva del Resucitado.

h) *Las comidas con pescado* parecen haber tenido en las primeras décadas una cierta significación en la comunidad cristiana. El pez ("ichthys") ha sido un símbolo religioso -por ejemplo, de la vida o de la fecundidad– en muchas culturas religiosas. Para los judíos parece haber tenido, sobre todo en la literatura extrabíblica, una connotación mesiánica y escatológica, tal vez por la relación de la victoria sobre el Leviatán, misterioso habitante de los mares (cf. Is 27,1; Jb 40, 25-32). La comida de pescado de alguna manera anticipaba los tiempos mesiánicos. [16] Si se progresara en estas direcciones (porque de momento se trata de hipótesis) respecto al carácter mesiánico y escatológico de las comidas con pescado, se explicarían mejor los pasajes de la multiplicación de panes y peces (sobre todo, de Mc 6,41-43) o la comida con pan y pescado que Jesús ofrece a los suyos después de la resurrección (Jn 21,9). Si existieron comidas de pescado rituales en el cristianismo, no apuntaban, seguramente, a la penitencia (a la "abstinencia" de carne los viernes), sino al mesianismo cumplido en Cristo Jesús. También es interesante la persistencia en los primeros siglos del simbolismo del pez aplicado a Cristo, simbolismo que en todo caso parece anterior al "descubrimiento" del famoso acróstico que forman las palabras en griego "iesous christos theou huios soter" (Jesús, Cristo, de Dios Hijo, Salvador), cuyas iniciales forman la palabra griega del pez: "ichthys".

i) Lietzmann, en 1926 ("Messe und Herrenmahl"), propuso la teoría de que en los primeros decenios hubo *dos clases de eucaristía.* Una "palestina" estaría orientada al futuro, a la espera del Señor; serían comidas "con el Señor", llenas de alegría. Según él, estas eucaristías quedaron reflejadas en Hch 2 y en la *Didaché*. Otro tipo, "paulino o helenista", se centraría más en el pasado, en la muerte de Cristo, y se vería como memorial de la misma, comidas "de Jesús", participando de su mismo cuerpo y sangre. El pasaje 1 Co 10 y 11 sería el reflejo de esta concepción más sacrificial y sacramental hacia la que habría evolucionado la eucaristía,

---

16 Cf. C. Vogel, *Le repas sacré au poisson chez les chrétiens*, en "Eucharisties d'Orient et d'Occident", Cerf, Paris 1970, I, 83-116; J.M. Van Cangh, *Le théme des poissons dans les récits évangéliques de la multiplication des pains:* RB (1971)71-83; R. Hiers, Ch.A. Kennedy, *The Bread and Fish Eucharist in the Gospels and Early Christian Art:* Religious Studies 3(1976)20-47.

en el ambiente helénico. Hoy la mayoría de los estudiosos niegan validez a la teoría. En los documentos más antiguos coexisten las dos direcciones: la memorial y la escatológica, y por tanto no se puede establecer una evolución en ese sentido. El concepto de sacramento memorial no hay que irlo a buscar al ambiente helénico: ahora se sabe mucho más de su importancia en el judío. El texto más antiguo, 1 Co, ya conjuga las dos direcciones: presencia viva de Cristo, pero como fruto de su muerte pascual y como don anticipado del cumplimiento definitivo en el reino de Dios. Recuerdo celebrativo de la muerte y alegría escatológica van unidos, aunque en algún texto se subraye más uno u otra.

Teología y espiritualidad

Podemos hacer un primer resumen sobre la comprensión y la celebración de la eucaristía en la primera comunidad cristiana desde la descripción que nos han hecho Hch, Lc 24 y 1 Co.

a) La eucaristía se celebra dentro del *contexto de la vida eclesial.* Se incorpora uno a la comunidad por medio de los pasos de la iniciación (predicación, conversión, fe, bautismo) y así comienza a vivir la vida de esta comunidad: la catequesis, la vida fraterna y el espíritu de misión en medio de la sociedad. En medio de esa vivencia cristiana se celebra, como un momento muy señalado, en el primer día de la semana, la eucaristía.

b) Se celebra con *sencillez y alegría,* en un clima de alabanza a Dios. Son las actitudes que señala Hch 2,46-47: alegría ("agalliasis"), sencillez de corazón ("afeloteti kardías") y alabanza a Dios ("ainountes ton theon"): tres elementos que encuentran un admirable paralelo con Lc 10,21. El rasgo que más destaca es la alegría: [17] una alegría cúltica, religiosa, escatológica, de alguien que se siente en la presencia de Dios y le alaba por la salvación que él ha obrado. Siempre la comida, en una comunidad humana, conlleva la alegría (¿incluso excesiva en Corinto?). En el mensaje de Jesús la imagen de la comida tiene mucho relieve para expresar la alegría escatológica y la comunión salvadora con Dios. Aquí, y precisamente en clima de eucaristía, se recuerda esta "agalliasis".

---

17 Cf. el estudio de R. BULTMANN sobre "agalliasis" en GLNT I, 51-58, y también el de A.B. DU TOIT, *Der Aspekt der Freude im urchistlichem Abendmahl,* Keller, Winterthur 1965, X-188 pp.

Es el término que describe la alegría de Zacarías e Isabel (Lc 1,14), la del Bautista en el seno de su madre (Lc 1,47) y la de María en su canto del Magnificat (Lc 1,47). Se atribuye también al mismo Jesús (Lc 20,21; Hch 2,26; Hb 1,9). La alegría neotestamentaria tiene como motivos básicos la comunión con Dios, la espera escatológica de la salvación ya iniciada, y la comunión con los hermanos reunidos. No sólo es Lucas quien la pone de relieve como característica de la comunidad cristiana: también las cartas de Pedro y las de Juan.

c) Aunque estas descripciones no recuerdan explícitamente *la dimensión escatológica* de la espera de la vuelta del Señor, sin embargo, tanto el clima de alegría como otros matices más dispersos parecen apuntar a la espera escatológica en el marco eucarístico.

La expresión *maranatha* [18] que aparece en el NT (1 Co 16,22 y Ap 22,20) y luego en la *Didaché* (10,6), parece que se emparenta siempre con una reunión cúltica de la comunidad. Es una actitud de alegre espera que no necesariamente habría que relacionar con la vuelta final del Señor, sino con la comprensión escatológica y definitiva de la venida del Mesías, con todo lo que lleva de cercanía y comunión: la eucaristía ofrece la mejor experiencia sacramental de esta presencia del Señor escatológico.

d) Estas comidas son algo más que la convivencia en torno a una mesa. Tienen una relación muy viva con Cristo Jesús y con su cuerpo y sangre. Se puede decir que la idea central, sobre todo de los textos de Lucas, es *la presencia del Señor resucitado,* una presencia nueva y misteriosa en medio de los suyos y precisamente en el contexto de la eucaristía: [19] así se puede entender la intención de Lucas en su sumario de la vida comunitaria, la celebración de Tróade, el relato de Emaús y el episodio del naufragio.

Esto se relaciona también con los verbos que en su evangelio describen la situación futura: "permanecer", "en medio de ellos", "estar con vosotros". El Kyrios resucitado se hace presente a su comunidad sobre todo en la eucaristía como Salvador, como liberador de la muerte, como el que llena de consuelo y da la vida. Lo que pasó en la última cena, Lucas parece presentarlo

---

18 "Maranatha" es un vocablo arameo conservado tal cual (de "Mará", Señor), y puede tener un sentido de afirmación ("el Señor viene" o "el Señor está ahí") o de deseo ("ven, Señor Jesús"): cf. M. Magrassi, *Maranatha. El clima escatológico de la celebración primitiva:* en "La Palabra de Dios", Studium, Madrid 1968, 139-163.

19 Es la principal conclusión de los estudios de Wanke.

"como don permanente del Señor para el tiempo de la Iglesia", como afirma Wanke.[20]

El Resucitado, a quien Dios "ha concedido la gracia de aparecerse a los testigos que había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él" (Hch 10,40-41), como afirma Pedro, se va "apareciendo" ahora a las generaciones siguientes sobre todo en la celebración eucarística.

> Según Wanke, Lucas no subrayaría tanto la espera escatológica, ni tampoco el recuerdo memorial de la muerte de Cristo en la cruz, sino su presencia viva hoy. El hecho eucarístico va ligado al Señor glorioso como Kyrios, Salvador, dador de consuelo y de vida, que sale al encuentro de los suyos y lo hace de modo privilegiado en la comida eucarística como el que une, el que llena de alegría, el que salva y da la vida y llena de consuelo. De alguna manera parece como si se quisiera identificar o relacionar la presencia salvadora del Mesías con la experiencia eucarística: la comunidad, la palabra y la fracción del pan.[21]
>
> Por eso las apariciones del Resucitado vienen enmarcadas con frecuencia en una comida: Emaús, o en el cenáculo, o a orillas del lago. Y también algunas comidas del Jesús prepascual, como la multiplicación de los panes, se nos cuentan con terminología eucarística. Naturalmente, todas estas comidas no son todavía eucaristías, que hasta Pentecostés no se conciben como posibles. Pero sí están narradas con una intención catequética que parece evidente.

Desde que Cristo ha inaugurado la nueva era a través de su muerte, los cristianos que no le han conocido en su vida terrena y no le ven, pueden "encontrarse con él" y experimentar así su presencia viva. Y precisamente las tres claves –palabra, eucaristía y comunidad– se concentran de modo privilegiado en la celebración cristiana por excelencia, la fracción del pan. Es una catequesis, por tanto, escrita para unos lectores que no han conocido personalmente a Jesús pero que asiduamente ya están participando de la eucaristía. O sea, para nosotros.

---

20 J.Wanke, *Beobachtungen* o.c., p. 70.

21 Cf. M. Kehl, *Eucaristía y resurrección. Una interpretación de las apariciones pascuales durante la comida:* Sel Teol 39(1971)238-248.

CATEGORÍAS RELIGIOSO-CULTURALES PREVIAS

Si queremos saber cuál era la intención de Cristo en la última cena al decir a los suyos "haced esto como memorial mío", y qué entendieron sus primeros discípulos, tenemos que estudiar antes cuál era su mentalidad, su lenguaje, qué querían decir ellos cuando hablaban de memorial o de eucaristía.

El AT prepara la eucaristía

Los primeros cristianos eran judíos. Su sensibilidad religiosa tenía una "gramática" propia de su pueblo, preparada por la pedagogía del AT. Fue también el lenguaje que utilizó Jesús para transmitir su mensaje de la Buena Nueva y para instituir los signos sacramentales con los que quería que su comunidad celebrara la salvación de Dios.

Se trata de realidades como la comida sagrada, el memorial, el sacrificio, la pascua, las bendiciones y acciones de gracias, la alianza, el sacrificio de Isaac, la fiesta, la figura del siervo de Yahvé... Para entender cómo Cristo Jesús, con su sacrificio pascual, sella la nueva alianza de Dios con la humanidad, y cómo encarga a los suyos que celebren un memorial de esa alianza, tendríamos que estudiar ante todo esas realidades previas, que tenían para los contemporáneos de Jesús unas resonancias muy concretas, que intentaremos conocer.

Nos limitaremos a las principales: la comida como categoría religiosa, el memorial y la pascua.

Hay además otras figuras y profecías del AT que han sido recordadas en el NT o en la teología patrística en relación con la eucaristía. [22] Es el caso de la profecía de Malaquías (1,10-11) que anuncia un sacrificio agradable a Dios y universal en la era mesiánica. O el gesto de Melquisedec (Gn 14,17) ofreciendo pan y vino a Abrahán y mostrando un sacerdocio superior al oficial, no ligado a ninguna tribu ni lugar (cf. Hb 7,10-19). O la figura del maná, el alimento que Dios dio a su pueblo en el desierto (Ex 16) y que recordará Jn 6 como preparación pedagógica del pan eucarístico. O los panes de la proposición (Ex 25, Lv 24) en el culto judío.

Todavía hay otras realidades muy significativas: la salvación en comunidad; la primera alianza que Dios sella con Israel; las diversas clases de sacrificio en el AT (holocaustos, sacrificios de comunión, expiatorios, etc). Le Déaut concluye su estudio sobre la noche pascual (de 1963) diciendo: "la eucaristía ha sido preparada por un complejo de instituciones, culturales o no, por todo un conjunto de revelaciones de Dios mediante la historia o su palabra". Y aplica a esta realidad lo que la vigilia pascual afirma de la pascua misma: "oh Dios, que para celebrar el misterio pascual nos instruyes con las enseñanzas de los dos testamentos..."

La comida y su sentido antropológico-religioso

La comunidad cristiana celebró la eucaristía, como hemos visto, en el marco de una comida, o al menos en relación a la comida.

¿A qué contexto ambiental obedece este hecho? ¿qué sentido tenía para los judíos –y por lo tanto para los primeros cristianos– el sentarse a la mesa a comer con los demás? ¿qué relación tiene esto con la donación que Cristo hace de sí mismo en la eucaristía?

No es indiferente el gesto simbólico que Cristo y la Iglesia han elegido para un sacramento: el baño en agua, la unción con aceite, la imposición de manos.

Para las diversas culturas religiosas, sobre todo para las orientales, la comida tenía un significado muy particular. ¿Sigue siendo válido este marco para nuestra eucaristía? ¿no hemos descuidado en gran medida este con-

---

22 Sobre la prefiguración de temas eucarísticos en el AT, cf. E. Galbiati, *L'Eucaristia nella Bibbia*, o.c., 11-101; E.J. Kilmartin, *The Eucharist*...7-28; J. Danielou, *Sacramentos y culto según los Santos Padres*, Guadarrama, Madrid 1962, 221-232; A. Schenker, *Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments*, Freiburg 1977; G.W. Lathrop, *La Eucaristía en el NT y su marco cultural*, en "Diálogo entre culto y cultura", Ginebra 1994, 67-82; F. Hahn, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung:* Evang Theol 27(1967)337-374.

texto de comida, a lo largo de los siglos, al celebrar este sacramento? Precisamente ahora vuelve a tener interés la dimensión de la comida, al menos en cuanto que se quieren revalorizar los signos del pan y del vino como verdadero alimento, [23] así como los dos gestos de "partir el pan" y "beber de la misma copa de vino". [24]

La comida y su sentido en otras religiones

Cristo, para sus sacramentos, eligió gestos simbólicos universales. En las religiones paganas contemporáneas de Jesús había también "comidas sagradas", o al menos religiosas, tanto en los cultos mistéricos del helenismo como en otras culturas religiosas orientales.

Así sabemos de comidas de amistad, o en honor de los difuntos, o como actos de culto a la divinidad, o comidas en las que juega papel importante el animal que se come o que está prohibido comer, para participar o respetar los valores simbólicos que se le asocian (vitalidad, fertilidad, fuerza). En todas ellas hay un trasfondo más o menos claro de comunicación con la divinidad y entre los miembros de la comunidad que participan en ellas (baste recordar las comidas en honor de Dionisos, Serapis, Isis o Mitra). Pablo, en 1 Co 10, habla de estas comidas sagradas helénicas, en las que se expresa la unión con la divinidad y con los demás miembros de la comunidad, para contraponerlas a la eucaristía cristiana.

Los estudios actuales tienden a concluir que no se puede demostrar una influencia activa entre estas comidas y los relatos de la eucaristía. Las semejanzas que existen, que en algunos casos son evidentes, se deben al hecho universal de la comensalidad, propia de todas las culturas y religiones, incluido su sentido sagrado. Mientras que las diferencias son mucho más significativas. En todo caso, el parentesco tenemos que buscarlo más cercano en las comidas sagradas de los judíos.

---

23 Cf. IGMR 283: "La naturaleza misma del signo exige que la materia de la celebración eucarística aparezca verdaderamente como alimento".

24 Sobre la categoría de la *comida*, en relación con la eucaristía, se escribe mucho últimamente. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *La fracción...* 51-50 y el apéndice de 372-378 sobre las comidas de los judíos; L. MALDONADO, *La plegaria eucarística* (=BAC 273) Madrid 1967, c. 20; P.M. GALOPIN, *Comida:* en VTB 145-148; PH. ROUILLARD, *Du repas des hommes a l'Eucharistie chrétienne:* Not 131-132 (1977)282-298; 136(1977)487-506; X. BASURKO, *Para comprender...* 13-28; J. BEHM, *Deipnon:* GLNT II, 825-830; VARIOS, *Le repas, le pain et le vin:* LMD 18(1949)1-145; P. BOURGUET, *Esquisse d'une doctrine du "repas" selon la Bible:* Rev. Reformée 20 (1969)29-41; Ch. PERROT, *Le repas du Seigneur:* LMD 123 (1975) 29-46; R. AGUIRRE, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales,* Sal Terrae, Santander 1994, 242 pp.; L. DUSSAUT, *L'Eucharistie, Pâques de toute la vie,* Cerf, Paris 1972, 83-154.

Las comidas y su sentido sagrado para los judíos

a) El pueblo judío entendió y practicó de modo exquisito este lenguaje simbólico de la comida. Se ve, por ejemplo, en episodios como la comida a la que Abrahán invitó a los tres misteriosos viajeros, o la comida cúltica que Moisés y otros ancianos del pueblo celebraron en el monte, después de sellar la alianza con Yahvé. Y, sobre todo, la cena pascual con que cada año celebran la salvación del éxodo.

Pero además tenían otras varias comidas religiosas: la comida del inicio del sábado, precedida del *qiddush* o santificación; las comidas de fraternidad (las *haburoth*, de *haber*, compañero) entre miembros de un grupo religioso, como podía ser el caso de los esenios en Qumrán o los terapeutas; las comidas en circunstancias festivas o significativas de una familia, etc. [25]

> No es posible hablar aquí de todas las clases de sacrificios de los judíos (holocausto, expiación...). Pero sí al menos hay que nombrar los *sacrificios de comunión* o de paz, en los que la ofrenda –un animal o los diezmos de las cosechas– se dividen en dos porciones: una se ofrece a Dios (se le reserva sobre todo la sangre y la grasa) y la otra se comparte en una comida "en presencia de Dios"; y los relacionados con la *todah* o confesión de alabanza (cf. Lv 3,1-7.10.22). Estos sacrificios suponen un grado de espiritualización de los sacrificios materiales, en dirección al sacrificio interior de la alabanza a Dios, pero con el gesto simbólico de la participación del grupo de oferentes en forma de comida ante Dios . [26]

b) Tiene su importancia el enumerar estas varias comidas. Ante todo, porque la comida aparece como una clave para dar a conocer valores muy importantes en la vida de fe de Israel: la unión con Dios y con la comunidad, y el anuncio de los bienes escatológicos y mesiánicos. Además, porque hay autores que opinan que el ambiente en que nació la eucaristía cristiana no fue la cena pascual, sino el "qiddush" del sábado o una "haburah" fraterna, comidas en que, por otra parte, lo sustancial del lenguaje coincide con el de la cena pascual y demás comidas sagradas. [27]

---

25 H. PATSCH, *Abendmahl*...17-38 hace una presentación muy completa de la fenomenología socio-religiosa de la comida en el mundo judío; cf. también VARIOS, *La eucaristía en la Escritura:* Conc 40 (1968), 5-11 (en el AT) y 19-29 (en tiempos de Jesús).

26 Es interesante, aunque de conclusiones no probadas, la perspectiva que estudia H. GESE, *Psalm 22 und das NT:* ZKT 1(1968)1-22, sobre la posible influencia de estas comidas "todah" en la eucaristía, sobre todo por los vv. 26-27 del salmo 22.

27 Cf. por ejemplo G. DIX, *The shape of the Liturgy*, 1945, pp. 50-54.76-78.95-96.

c) ¿Pudieron influir también *las comidas sagradas de Qumrán?* En la abundante literatura sobre Qumrán y el influjo que pudo tener en el cristianismo, también se ha mirado mucho al aspecto de las comidas. Desde luego, aunque se demostrara una gran semejanza, y hasta una influencia de las comidas de Qumrán en la eucaristía, esto no iría de ninguna forma contra el sentido y la originalidad de la misma, como tampoco empobrece para nada su valor el que nazca del contexto de la cena pascual judía. Sería una prueba más de que Jesús empleó para los signos sacramentales de su salvación el lenguaje pedagógico de la encarnación.

Aunque estuviera científicamente probado –que no lo está, de momento– que en Qumrán existían comidas sagradas y cúlticas, con carácter comunitario, mesiánico y escatológico, y hasta sacrificial,[28] parece que hay que interpretar estas características como generales en las comidas sagradas entre los judíos. Hay muchas semejanzas entre las comidas de los esenios y la Cena de Jesús (el pan y el vino, las bendiciones, el carácter comunitario, el sentido mesiánico y escatológico, etc.): pero estas semejanzas son explicables por su ambiente religioso común. Mientras que hay una profunda diferencia: la gran novedad que en la eucaristía supone la autodonación que el Mesías nos hace de su cuerpo y de su sangre como alimento salvador, en relación a su muerte. En todo caso, la mayoría de los autores no ven más que semejanzas, y no una influencia o dependencia, entre el Qumran y la eucaristía cristiana.

Las comidas de Jesús

a) Mucho más cercano y útil para la comprensión de la eucaristía es el hecho de cómo el mismo Jesús se sirvió del lenguaje del "comer con" en su anuncio del Reino. [29]

---

28 Algunos se muestran escépticos ante las pruebas hasta ahora aducidas. Después del primer entusiasmo por el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán, los juicios se han ido haciendo más cautos respecto a los paralelos y sobre todo a las influencias posibles entre esa comunidad y la cristiana.

De la abundante bibliografía sobre el tema, cf.: K.G. Kuhn, *Repas cultuel essénien et cène chrétienne:* en "Les manuscrits de la Mer Morte", Paris 1957, 75-92; E. F. Sutcliffe, *Sacred Meals at Qumran?:* The Heythr. Journal (1960) 48-65; L. Cirillo, *La problemática contemporanea sulle origini dell'Eucaristia nel NT. Il banchetto della comunità di Qumrân: anticipazione giudaica dell'Eucaristia cristiana:* Asprenas (1965)115-142; 369-411; M. Delcor, *Repas cultuels esséniens et thérapeutes. Thiases et Haburoth:* Rev Q 6(1968)401-425; J.E. Groh, *The Qumran Meal and the Last Supper:* Concordia Theol. Monthly 41(1970)275-295; F. Sen, *Comidas sagradas en Qumran:* Cuad Bíbl (1973)172-175; D. Flusser, *The Last Supper and the Essenes:* Immanuel 2(1973)23-27; L.H. Schiffman, *Communal Meals at Qumran*: Rev Qumran 37(1979)45-56; H. Stegemann, *Los esenios, Qumran, Juan Bautista y Jesús,* Madrid 1996.

29 Cf. E. Touron, *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística:* RET

Antes de leer cómo instituyó la eucaristía, es iluminador recordar cómo aparece Jesús en el evangelio compartiendo la mesa con otros: en casa de amigos, como Lázaro o Mateo, o de fariseos como Simón, y también de publicanos como Zaqueo, con escándalo de los fariseos, que entienden muy bien este lenguaje como acercamiento de Jesús a los más marginados y "pecadores" de la sociedad.

Jesús no quiere excluir a nadie de la salvación y de la comunión con Dios, y el simbolismo del compartir con ellos la comida es el más expresivo a la hora de proclamar esta buena nueva. Multiplica panes y peces, convierte el agua en vino, acepta invitaciones o se autoinvita él mismo: está anunciando con acciones simbólicas el perdón y el amor de Dios. Cuando habla del Reino lo hace a menudo en clave de comida festiva a la que nos invita Dios, como en las parábolas del hijo pródigo o del banquete del Reino. El gesto de la comida es, para Jesús, una acción profética con la que quiere dar a entender que viene el Reino, que ya está aquí, y que viene para todos.

b) Aunque no fueran celebraciones eucarísticas, también tienen interés, como contexto para entender este sacramento, los *relatos de multiplicación de panes* que nos traen los evangelios. [30] Nada menos que seis veces nos cuentan este episodio (Mt y Mc, dos veces cada uno) y lo hacen con un lenguaje muy "eucarístico": tomó, bendijo, partió, dio a comer...

Los autores ven en estos relatos una clara intención mesiánica: como Moisés dio de comer a su pueblo en el desierto, así Jesús ahora, anunciando la llegada del Reino mesiánico. Pero este sentido cristológico está unido a una terminología eucarística, que de alguna manera recuerda a la comunidad la eucaristía como alimento dado por el Señor resucitado: una eucaris-

---

3(1995)285-329; 4(1995)429-486; J.A. Mc Guckin, *The Sign of the Prophet: the Significance of Meals in the Doctrine of Jesús:* Script Bull 2(1986)35-40; M. Drouzy, *Jesús come con los pecadores:* Sel Teol 16(1965)312-316; J.J. Bartolomé, *Una costumbre típica de Jesús y su propio comentario (Lc 15):* Sal (1982)660-712; Id., *Synesthiein en la obra lucana:* Sal (1984)269-288; R. Aguirre, *La mesa compartida*, o.c.: sobre todo pp. 17-133, "Jesús y las comidas en el evangelio de Lucas".

30 I. De La Potterie, *Le sens primitif de la multiplication des pains:* en "Jésus aux origines de la christologie", Duculot 1975, 303-329; J.A. Grassi, *The Eucharist in the Gospel of Mark:* The Amer Eccles Rev 9(1974)595-608; D. Marion, *Textes évangeliques sur l'Eucharistie: Marc 6,30-44, le signe des Pains:* Esprit et Vie 9(1997)129-138; 10(1997)145-154; J.M. Van Cangh, *La multiplication des pains et l'Eucharistie*, Cerf, Paris 1975, 197 pp.; S.A. Panimolle, *La dottrina eucaristica nel racconto giovanneo della moltiplicazione dei pani:* en "Segni e Sacramenti nel Vangelo di Giovanni", Roma 1977, 73-88.

tía que en el tiempo de la redacción de los evangelios ya hace décadas que celebra. La comunidad de mesa con el Señor continúa también en las generaciones siguientes. Probablemente también con una intención de compromiso de ayuda a los más pobres de la comunidad.

c) Las "comidas con Jesús" marcaron la sensibilidad de los discípulos: tanto las anteriores a su Pascua como las posteriores. Ser admitidos a comer con el Mesías es un símbolo entrañable de reconciliación, comunión y participación en los bienes mesiánicos. Qué orgullo siente Pedro al recordar que los discípulos tuvieron el privilegio de comer con el Resucitado ("hemos comido y bebido con él": Hch 10,40-42).

Todo esto tenía sentido aún antes de que apareciera en el horizonte histórico la eucaristía, que luego consideraron lógicamente como una continuación de esas comidas con el Señor, aunque de distinta manera, ahora sacramental.

La abundante "comensalidad" de Jesús, los signos de multiplicación de panes y peces, el milagro de la conversión del agua en vino, los anuncios del Reino en la categoría de comida festiva, las comidas con Jesús resucitado (cf. Hch 1,4; 10,40-42; Lc 24,36-49; Mc 16,14; Jn 21,1-14), juntamente con la experiencia de la última cena de despedida, con sus gestos y palabras sobre el pan y el vino y la donación de Jesús como comida, están ciertamente en la base de la comprensión eucarística de los cristianos. Todo esto ayudó a la comunidad, desde una plataforma antropológica tan entrañable, a entender y celebrar la presencia y la donación del Kyrios glorioso en forma de comida sacramental.

El sentido antropológico-religioso de la comida

No es difícil, según estos testimonios, **descubrir el sentido del "comer en comunidad"**.

a) La comida es *fuente de vida*, alimento y fuerza. Permite la supervivencia. El hombre asimila los alimentos, que son parte del cosmos, los digiere y los convierte así en parte de sí mismo. Se puede decir que al comer los elementos que le da la naturaleza, se identifica con ella. Por eso admite este lenguaje toda una serie de sentidos simbólicos de alimento religioso o sobrenatural. Para los cristianos, la primera y más evidente dirección de la eucaristía será la de que Cristo mismo es ahora nuestro pan de vida, nuestra fuerza y alimento para el camino. Y el proceso de nuestra toma de posesión de sus bienes se entiende muy expresivamente a partir de la clave del comer.

b) Pero la comida es también *fuente de unidad comunitaria*. Los comensales que comparten la mesa quedan unidos. "Comer con otros" ha sido siempre símbolo de solidaridad, amistad, comunicación interpersonal y fiesta. Es el sentido que tenía el "convivium" y también el "symposium", el "beber juntos", al final de la comida, en clima de conversación.

La comida se convierte en algo más que reponer fuerzas y alimentarse: es el marco más espontáneo de la acogida y de la hospitalidad, más todavía para los orientales que para nosotros. Por eso para los cristianos, imitando las comidas pre– y postpascuales de Jesús, la comida eucarística tuvo desde el principio, además de la conciencia de unión con Cristo, esta otra dirección de comensalidad fraterna. Pablo condenará a la comunidad de Corinto porque compagina su celebración con la falta de fraternidad.

c) Una tercera dirección es la que tiene la comida *religiosa en relación con Dios*. En todas las religiones, pero en especial entre los judíos, la comida se eleva a la esfera religiosa y supone un clima de alegría y acción de gracias a Dios por sus dones. Muchas comidas se describen en el AT como realizadas "delante de Dios" (Ex 24,11). No se trata de participar "de" la divinidad, sino de comer dando gracias y bendiciendo, convirtiéndose muchas veces la comida en signo de comunión y alianza con Dios y un acto de culto. Por eso Pablo argumentará en 1 Co 10 desde esa "comunión de mesa" con Cristo para que los corintios no se atrevan a acudir a otras mesas cúlticas en honor de falsos dioses.

d) Finalmente, las comidas sagradas de los judíos tenían en algunas ocasiones un marcado *color escatológico*. [31] La esperanza mesiánica se expresaba en el AT sobre todo en las cenas pascuales, anticipo de las comidas mesiánicas a las que serían convidados (cf. Is 25,6ss y 55, 1ss; Prov 9,1-6). Para los cristianos, las comidas con Jesús, sobre todo después de la pascua, tuvieron seguramente una conciencia de comidas mesiánicas, prueba de que ya ha llegado el Reino y anticipo de las comidas escatológicas a las que tantas veces aludía Cristo: es un lenguaje muy usual en torno a la pascua y que encontramos de modo muy expresivo referido a la eucaristía, con la alegría de su celebración "hasta que venga" (1 Co 11,26).

---

31 Cf. TOURON, *Comer con...*, que se basa sobre todo en G. WAINWRIGHT, *Eucharist and Eschatology*, London 1973.

e) La eucaristía de la primera comunidad se nos muestra *ya llena de significado bajo esta clave de "comida sagrada"*, con todas las direcciones que conlleva. Ciertamente, leyendo después los pasajes en que se profundiza su sentido, se ve que la eucaristía va más allá de lo que el gesto antropológico o religioso puede expresar, porque Cristo le dio novedad de sentido y contenido. Pero ya el hecho mismo de que se celebre arraigada en una acción tan humana, la comida y la comensalidad, tan apta para expresar lo que Jesús quería decir y comunicar, nos ayuda en buena medida a ver la riqueza de significado de la eucaristía cristiana.

f) No es extraño que el "comer con" (en griego, "synesthiein") parezca a algunos nada menos que la "esencia del cristianismo". [32] "Comer con" –expresión que emplea varias veces Lucas (Lc 15,2; Hch 10,41; 11,3)– tiene un significado profundo: por una parte la comunidad de mesa pone de relieve la iniciativa de Dios que invita a todos a la salvación, y por otra la apertura a todos y el nuevo modo de ser de la comunidad creyente, más reconciliadora y universal. Por eso se puede decir que es una expresión privilegiada para la transmisión del mensaje evangélico.

Ya en el AT funciona este lenguaje: Gn 43,32 (los egipcios no quieren comer con los judíos); 2 R 12,17 (David no quiere comer como señal de dolor); Ex 24,11 (Aarón y los ancianos comen juntos ante Dios). Pero sobre todo en el NT son Lucas y Pablo los que más atestiguan su importancia: los fariseos se escandalizan de que Jesús "coma con" los publicanos y pecadores (Lc 15,2). Pedro está orgulloso de la comensalidad con el Resucitado: afirma haber "comido y bebido con" él (Hch 10,41) y luego libremente "come con" los cristianos provenientes del paganismo (Hch 11,3), aunque más tarde, por miedo a los de Jerusalén, se retrae de esta comunión de mesa con los no judíos, cosa que le vale la reprimenda de Pablo (Ga 2,12). Sólo cuando se trata de personas escandalosas quiere Pablo que se evite la comunión de mesa con ellos (1 Co 5,11).

El memorial

Los primeros cristianos empezaron a celebrar la eucaristía por el mandato de Jesús, "haced esto como memorial mío" ("eis ten emen anamnesin").

---

32 Cf. las obras ya citadas de Bartolomé, Aguirre y Tourón. Además, cf. F. MUSSNER, *Das Wesen des Christentums ist synesthiein. Ein authentischer Kommentar*, en "Mysterium der Gnade", Regensburg 1975, 92-102; V. PARKIN, *Synesthieien in the NT:* Studia Evangelica III, Berlin 1964, 250-253; W. KERN, *Christ sein heisst miteinander essen:* Geist und Leben 4(1976)241-249.

¿Qué sentido tiene celebrar una comida como memorial de algo o de alguien? El memorial es una de las categorías redescubiertas en los últimos años, aunque el NT ya definió con este término la intención de la eucaristía. Y se ha convertido también en clave para el diálogo ecuménico. [33]

El memorial (en hebreo "zikkaron", de "zkr, zakar", recordar; en griego "anamnesis" o "mnemosynon") tiene un sentido descendente y otro ascendente.

Ante todo, Dios recuerda, se acuerda de los hombres, de su alianza con ellos y de sus propias promesas. Lo repiten los Salmos con frecuencia: cf., por ej., el 105(104): "él se acuerda para siempre de su alianza" (v.8), "recordando su palabra sagrada a Abrahán su servidor" (v. 42). Pero también en el NT tenemos ejemplos muy cercanos: en el Benedictus (Lc 1,54) se alaba a Dios porque "acogió a Israel su siervo acordándose de su misericordia", y en el Magnificat (Lc 1,72): "haciendo misericordia a nuestros padres y recordando su santa alianza".

El hombre, a su vez, recuerda lo que ha hecho Dios y lo proclama delante de los demás, bendiciéndole.

El memorial, para los israelitas, es una de las más características actitudes de su cultura religiosa. El memorial, para ellos, no es un mero recuerdo subjetivo, sino objetivo, una celebración que actualiza lo que recuerda, un signo visible, sacramental, de una realidad que no se considera pasada, sino presente. No se celebra tanto la alianza de hace siglos, sino la que todavía subsiste y a la que Dios sigue siendo fiel. No es que Dios salvara a "nuestros padres" en la salida de Egipto o en el paso del Mar Rojo: nos salva a nosotros hoy y aquí (cf. Dt 5,2-3), como recuerda una de las moniciones de su cena pascual.

---

33 X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan*, 139-156; M.THURIAN, *La eucaristía*, 27-56; L. MALDONADO, *La plegaria eucarística*, 95-103; J. BEHM, *Anamnesis*, en GLNT I, 940-943; O. MICHEL, *Mnemosynon*, ibid. VII, 301-310; B. NEUNHEUSER, *Memorial*: en NDL 1253-1273; M. GESTEIRA, *La Eucaristía*, 393-420; I. OÑATIBIA, *Recuperación del concepto de memorial por la teología eucarística contemporánea:* Phase 70(1972)335-345; S. MARSILI, *Anamnesis* 147-163; R. WENTZ, *"Herr, gedenke deines Bundes!". Ein Beitrag zum Verständnis liturgischer Anamnesi:* Heil. Dienst 4(1998)203-219; M. MACINA, *Fonction liturgique et eschatologique de l'anamnèse eucharistique (Lc 22,19; 1 Co 11,23-25):* EL 1(1988)3-25; M. GESTEIRA, *Memorial eucarístico: rememoración y presencia de Cristo:* Est Trin 1-2(1990)37-105; F. MANZI, *The Passover "memorial" of Exodus 12, 1-14 and its sacramental significance*: Not 382-383(1998)311-323; F. CHENDERLIN, *"Do this as my Memorial". The semantic and conceptual Background and Value of Anamnesis in 1 Corinthians 11,24-24*, Bibl. Inst. Press, Roma 1982, XII-320 pp.

Todo memorial tiene para los judíos tres direcciones. Mira al pasado, pero proyectándolo al futuro con la espera escatológica y sintiendo que el acontecimiento histórico y el futuro se concentran en el "hoy" de la celebración. Esto sucede sobre todo en la pascua. El presente es continuidad con el pasado y anticipo del futuro. Por eso el memorial se entiende como actualización del acontecimiento histórico y recapitulación de toda la historia de la salvación. La comunidad entra en la dinámica de este memorial, sintiéndose contemporánea de los hechos pasados y destinataria de los bienes futuros. El memorial ritual, cúltico, perpetúa la presencia del acontecimiento histórico. [34]

Con esta categoría tan asimilada por los judíos [35] se comprende cómo la primera comunidad pudo celebrar la eucaristía aplicando esta clave a la nueva realidad histórica –ahora la muerte salvadora de Cristo–, con apertura al futuro –el "hasta que venga" de Pablo–, pero sobre todo con una conciencia gozosa de que en el "hoy", en la celebración misma, se hace presente Cristo, haciéndonos partícipes de ese acontecimiento salvador de la cruz y de su reino escatológico.

La cena pascual de los judíos

La cena pascual de los judíos es, junto con las comidas con Jesús, antes y después de su pascua, la clave que más próximamente preparó el sentido de la eucaristía por parte de la primera comunidad. Una clave que abarca todas las demás.

En ella encontramos la más expresiva de las comidas sagradas, celebrada como memorial del éxodo liberador, participando del cordero sacrificado en el templo, en un clima de bendición a Dios. La categoría de la pas-

---

34 Es interesante recordar ya desde ahora cómo santo Tomás de Aquino resumió en sus textos para la fiesta del Corpus esta triple dimensión temporal de la eucaristía: "O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur: oh sagrado convite en que se nos da el mismo Cristo (hoy), se celebra la memoria de su Pasión (ayer), el alma se llena de gracia (de nuevo, hoy) y se nos da la prenda de la gloria futura (mañana)".

35 Tampoco a nosotros nos resulta extraña. Cuando celebramos una conmemoración –un cumpleaños, un aniversario, unas bodas de plata o de oro– sería difícil decir qué celebramos más: el hecho pasado cuyo aniversario recordamos, el deseo de que continúe durante muchos años todavía, o sobre todo el hecho fundamental de que hoy y aquí vivimos para celebrarlo. En el "hoy" de nuestra celebración se concentra siempre el "ayer" y el "mañana".

cua es importante no sólo para entender el misterio del mismo Cristo –que en el NT es presentado como el verdadero Cordero pascual que se inmola por todos– sino también para entender la eucaristía. Como veremos, los sinópticos interpretaron claramente la última cena de Jesús como cena pascual, aunque no sea muy seguro que históricamente lo fuera, sobre todo si se sigue a Pablo y a Juan. Pero eso indica que la comunidad entendió la cena del Señor y la eucaristía como la nueva celebración pascual cristiana, que lleva a su cumplimiento los mejores valores de la de Israel.

Nos interesa, por tanto, conocer la estructura, los textos principales y sobre todo el sentido teológico-espiritual de la cena de pascua. [36]

Origen de la fiesta de pascua

La pascua es la fiesta principal de los judíos y tiene raíces muy antiguas y complejas, ya desde los tiempos de Canaán y los patriarcas. Estas raíces parece que hay que buscarlas en dos fiestas relacionadas con la vida natural: la de la inmolación de los corderos en primavera, rito propio de los pastores nómadas que ofrecen a Dios las primicias de sus rebaños, y la fiesta de los panes ácimos, rito más propio de los pueblos agrícolas, sedentarios, que también ofrecen a Dios los primeros frutos de sus cosechas (cf. Ex 12,15-20).

El pueblo de Israel, conservando las características de estos dos ritos, les añadió, en el mismo marco de la primavera, el sentido de la liberación y salida de Egipto, o sea, el éxodo y la alianza con Yahvé en el monte Sinaí. Lo que podía haber sido sólo una fiesta natural se convirtió en un memorial de la salvación obrada por Dios en favor de su pueblo. La pascua se enriqueció así en su contenido. Los textos de Ex 12 y Dt 16 ya suponen la fusión de todos los elementos, antiguos y nuevos, naturales y salvíficos, dando lugar a la gran fiesta que se celebraba en tiempos de Cristo y que aún es el punto central del año para los judíos. En los últimos años antes de Cristo se subrayó cada vez más su carácter escatológico y mesiánico. [37]

---

36 C. GIRAUDO, *Eucaristia...* o.c. 118-161; A. KANOF, *Passover*, en "Encycl. Jud." 13, Jerusalem 1972, 13-173; H. HAAG, *De la antigua a la nueva pascua*, Sígueme, Salamanca 1980; L. MALDONADO, *La plegaria eucarística*, 161-200; N. FÜGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, Kösel, München 1963; R. LE DEAUT, *La Nuit Pascale*, Roma 1963, 423 pp.; T. BARROSSE, *La pascua y la comida pascual*: Conc 40(1968)536-547; R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza*, Marietti, Torino 1971; ID., *La Pasqua nella Chiesa antica*, SEI, Torino 1978, XL-231 pp.; S. ROS GARMENDIA, *La Pascua en el AT*, Eset, Vitoria 1978.

37 No faltan discusiones sobre la historia de la redacción y la antigüedad de estratos en estos textos, por ejemplo de Ex 12: en él se descubren tres tradiciones

La palabra "pascua", en griego "pascha", viene del hebreo "pesah" (en arameo "pas'ha" o "pis'ha"), que parece significar "cojear, saltar, pasar por encima", tal vez una alusión a algún salto ritual y festivo de los pueblos más primitivos, pero que pronto, con la transformación que la fiesta sufrió en Israel –de lo agrícola y cósmico a lo histórico y salvífico– pasó a referirse al hecho de que Yahvé "pasó de largo" por las puertas de los israelitas en el último castigo infligido a los egipcios (la décima plaga), y más tarde al paso del Mar Rojo y al tránsito de la esclavitud a la libertad.

En los primeros siglos hubo una controversia sobre la interpretación que había que dar a la palabra "pascua". [38] Unos la hacían derivar del verbo "padecer" ("pascha", "paschein", "passio") y la relacionaban con la tipología del cordero inmolado (cf. Ex 12 y 1 Co 5). Otros, más acertadamente, siguiendo a Filón de Alejandría, defendían la etimología de "pasar" ("metabasis", pasar de largo, o "diabasis", pasar a través de) y, por lo tanto, se referían a la tipología del paso del Mar Rojo (Ex 13-14).

Melitón de Sardes, en Asia, prefería la etimología de "padecer". Orígenes y Clemente de Alejandría, la de "paso, transitus". A san Jerónimo le convenció también la lectura alejandrina: "phase, id est, transitus Domini". Y el que hizo la síntesis fue san Agustín: "personas más doctas han descubierto que pascua es una palabra hebrea que no significa pasión, sino paso... A través de la pasión, Cristo pasa de la muerte a la vida y nos abre el camino a cuantos creemos en su resurrección para que pasemos también nosotros de la muerte a la vida" (*Enarr. in Ps 120*).

La cena pascual

En tiempos de Cristo se puede pensar que el desarrollo de la cena pascual se dividía en cuatro partes, que podemos reconstruir a partir de la Mishná.

El *qiddush* (santificación): una vez servida la primera copa de vino, el padre de familia pronuncia la primera bendición: "Bendito seas tú, Señor Dios nuestro, rey del universo, creador del fruto de la vid...". Todos beben su copa, se lavan las manos y traen a la mesa la comida. Comen apio

---

mezcladas, los vv. 1-14 como versión sacerdotal, los vv. 21-23.27b como tradición yahvista, y los vv. 24-27a como deuteronomista. Además de los textos bíblicos, hay otras varias fuentes que nos hablan de la celebración de la pascua: el libro de lo Jubileos, los documentos de Qumrán, los escritos de Josefo y Filón, etc.

38 Cf. J. Aldazábal, *El Triduo Pascual* (= Biblioteca Litúrgica 8) Barcelona, CPL 1998, 188 pp.; aquí 26-27; C. Mohrmann, *Pascha, Passio, Transitus*: EL 1(1952)37-52; S. Leanza, *Pasqua/Passione e Pasqua/Passaggio*: Itinerarium 4(1995)143-150; B. Botte, *Pascha*: L'Orient Syrien 8(1963) 213-226; R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa...*

u otra verdura ("karpas"), mojándola en una salsa especial ("haroset"). Un rito importante de este prólogo de la cena es que el padre parte el pan ácimo ("matza") en dos porciones, una de las cuales la esconde para ser tomada al final de la comida ("afikoman") [39] y la otra la va dando a los comensales. También se abre la puerta, invitando simbólicamente a los transeúntes que necesiten hogar.

La *haggadah* (relato, homilía): una vez llenada la segunda copa, hay un ritual, a partir de las preguntas de los niños y las respuestas del padre, sobre la historia y el sentido de esta noche pascual. Se relata la historia de la ida a Egipto, la esclavitud y la liberación con Moisés. Va mezclada la "homilía" con cantos de alabanza a Dios y, sobre todo, con una "monición" del padre: "en toda generación cada uno está obligado a considerarse como si él mismo hubiera salido de Egipto... Todo esto ha hecho para mí Dios en mi salida de Egipto (Ex 13,8): no sólo a nuestros padres redimió el Dios santo, bendito sea, sino que también nos redimió a nosotros con ellos". Es el concepto pleno del memorial como actualización por parte de Dios mismo de la historia de la salvación. Beben todos la segunda copa, se lavan las manos y entonces participan de *la cena pascual*, caracterizada en Jerusalén, antes de la caída y ruina del año 70, por el cordero pascual. [40] Se termina la cena repartiendo el "afikoman" escondido al principio.

La *birkat ha mazón* (acción de gracias después de la comida). Se sirve la tercera copa de vino y entonces el padre dice la bendición ("berakah") más solemne de la cena: "Bendito seas tú, Señor Dios nuestro, rey del universo, que alimentas a todo el mundo con bondad... Te damos gracias, Señor Dios nuestro, porque hiciste heredar a nuestros padres una tierra deseable... Apiádate, Señor Dios nuestro, de Israel tu pueblo y de Jerusalén tu ciudad... Bendito tú, Señor Dios nuestro, rey del universo, Dios fortísimo....". Y todos beben la tercera copa.

El *hallel* (salmos de alabanza): se habían cantado antes el salmo 112-113, pero ahora, sobre la cuarta copa, se dicen los más solemnes, 114-117, además del 135, junto con otras bendiciones. Las últimas palabras son de proyección hacia el futuro: "ahora termina nuestro seder (ritual)... Al reunirnos en banquete esta noche séanos concedido celebrarlo igual en el futuro. Dios santo que resides en las alturas, levanta tu rebaño innumerable y lleva a los retoños de tu tronco redimidos y cantando a Sión. El año próximo en Jerusalén".

---

39 La palabra "afikoman" no es hebrea: parece que está copiada del griego "efikomenos", el que viene. En algunos círculos rabínicos se ponía en relación con el futuro Mesías. Otros la derivan de "epi-komos", postre.

40 Los corderos eran sacrificados en el Templo a partir del mediodía del 14 de Nisán, y luego asados y comidos en las casas, inaugurando así la gran fiesta.

El problema es que no todo este desarrollo es igualmente antiguo. Algunos de sus elementos se duda si pertenecían a la cena pascual en tiempos de Cristo o se añadieron después. Los documentos sobre esta cena y su estructura actual son todos posteriores a Cristo. La fuente de nuestro conocimiento es el tratado Pesa'him de la Mishná. Ultimamente, Manns [41] muestra cómo la "haggadah" (los textos de la homilía del padre de familia y algunas de las oraciones y cantos de la cena pascual judía) no reflejan lo que se decía en tiempos de Cristo, sino que son textos posteriores. Más aún: el autor ve en muchos de estos textos la influencia de un ánimo claramente anticristiano. Aquellas direcciones que los cristianos habían asumido y aplicado a Jesús como Mesías, aunque fueran muy tradicionales entre los judíos, parece que son ignorados voluntariamente, para que no haya confusión.

Sentido espiritual y teológico

La cena de pascua es para los judíos un auténtico "sacramento", un signo y celebración de la salvación que Dios ha obrado con ellos, y se ha convertido en el punto máximo de referencia para toda su teología y espiritualidad: un resumen de su fe y de su culto. Los grandes temas pascuales, para ellos, ya en tiempos de Cristo, pueden enumerarse así:

a) es una celebración *comunitaria*, familiar, con conciencia de ser el pueblo elegido de Dios; una celebración que re-crea continuamente su conciencia de pueblo, precisamente en el marco de la comida religiosa y festiva;

b) es una celebración que renueva cada año *la alianza* del pueblo con Dios, la que se hizo solemnemente en el monte Sinaí y ahora se actualiza (cf. Ex 13,3-4); todos los textos y ritos de la cena están pensados para que los comensales se asocien a las realidades que se recuerdan y celebran;

c) lo que celebran es la *salvación pascual*, con lo que significa de "paso" de la muerte (esclavitud, juicio e ira de Dios) a la vida (alegría, libertad, amistad con Dios, tierra prometida);

d) elemento característico es *el cordero pascual*: un símbolo ya en la etapa de la ofrenda primaveral de corderos, después como recuerdo del cordero sacrificado en la salida de Egipto, más tarde en los sacrificados diariamente en el Templo, a veces con carácter expiatorio por los pecados del pueblo y signo de la salvación de Dios;

el aspecto sacrificial o expiatorio, aunque aparece en la literatura judía, no parece que fuera primordial en el contexto de la pascua; a noso-

---

41 F. Manns, *Pâque juive et pâque chrétiénne*: EL 1(1999)31-46.

tros, los cristianos, el tema del cordero, aunque es una clave importante para entender la misión de Cristo y su misterio redentor, no nos ayuda directamente a entender la eucaristía; los textos no relacionan nunca al cordero de pascua con el Cristo que se nos da en la eucaristía, aunque sí con el Cristo que se entrega en la cruz, a partir del cuarto cántico del Siervo (Is 53);

e) el *pan ázimo*, sin levadura, que utilizan toda la semana de pascua, hay que interpretarlo –a la luz de escritores como Filón de Alejandría– como recuerdo simbólico de la aflicción, esclavitud, precipitación en la salida de Egipto, pobreza de vida (pan no acabado de hacer): cf. Ex 12, 39;

f) *el vino* es otro de los elementos característicos de esta fiesta: los dones de la tierra prometida (racimos de uva), símbolo de la alegría (sobre todo escatológica) y de la idea que conlleva de sacrificio y sangre, que también en Ex 24 sirvió para sellar la primera alianza; el vino tenía siempre una connotación de espera mesiánica;

g) la cena pascual se vive como convergencia *del pasado, del presente y del futuro*: el hecho histórico se recuerda y se proclama con gratitud, pero con una mirada esperanzada al futuro mesiánico (la pascua será como el modelo y paradigma de la salvación definitiva) y todo ello con la convicción de que hoy mismo, cuando se está celebrando la pascua, se actualiza esa salvación pasada y futura. El memorial no es algo meramente pedagógico, sino sacramentalmente eficaz: la salvación de Dios nos alcanza a "nosotros".

La cena pascual aparece así como una clave riquísima que resume toda la dinámica de la salvación: une más a la comunidad, la introduce y renueva en la alianza y comunión con Dios, invita a la alegría, bendición y acción de gracias, alimenta la esperanza mesiánica.

Comprendemos por qué el NT ha entendido el misterio de Cristo en clave de pascua y los sinópticos han leído la eucaristía en tono de cena pascual.

Una prueba de la importancia de la pascua para la religiosidad judía es *el poema de las cuatro noches*, poema del Targum que glosa a Ex 12,42 y que según muchos autores es un comentario anterior al NT. [42]

Las cuatro noches son como cuatro etapas de la historia de la salvación, vista por ojos judíos, o cuatro "creaciones" o "nacimientos" estrechamente relacionados entre así:

la primera noche fue la de la creación primera, vista ya con un carácter salvífico y pascual, comienzo y prototipo de todas las demás etapas;

---

42 Cf. A. Díez Macho, *Neophyti Exodo I, II,* Madrid-Barcelona 1970.

antes "el mundo estaba desierto y vacío y la tiniebla estaba esparcida sobre la faz del mundo"; "la palabra de Yahvé era luz e iluminaba; y la llamó noche primera";

la segunda noche, cuando Dios hizo alianza con Abrahán (según esta literatura tuvo lugar en la noche del 14 al 15 de Nisán), "cuando se manifestó a Abrahán, anciano ya de cien años"; y también la noche del sacrificio de Isaac, salvado en última instancia por la intervención del ángel: está muy subrayado en la literatura rabínica este episodio de Isaac ("akeda", atadura), que se considera con tono expiatorio y sacrificial (cf. Hb 11,17-19); "la llamó noche segunda";

la tercera es la noche del éxodo pascual de Egipto, cuando "Dios se manifestó contra los egipcios en medio de la noche" y a favor de su pueblo, realizando una verdadera "nueva creación" y alianza; "y la llamó noche tercera";

la cuarta será la noche mesiánica, que es entendida también en clave de creación, éxodo y alianza pascual, "cuando el mundo cumpla su fin para ser disuelto y el Mesías salga del desierto: la noche de pascua por el nombre de Yahvé, noche fijada y reservada para la salvación de todas las generaciones de Israel".

Todas estas etapas se celebran y condensan en la cena pascual de los judíos, que adquiere así una importancia grande, introduciendo a sus comensales creyentes en la dinámica de la salvación de Dios.

Conclusión sobre las categorías bíblicas y humanas

El AT, la cultura judía, y también la de otros pueblos vecinos, nos dan claves para entender mejor el misterio cristiano y en concreto la eucaristía. Encontramos una serie de paralelos y analogías, aunque nada de todo ello explicaría de por sí solo la eucaristía con las connotaciones que ya comporta desde el primer testimonio, la 1 Co. Hay una cierta continuidad de lenguaje (comida, sacrificio, fraternidad, memorial, fiesta), pero también hay una profunda discontinuidad. Es algo demasiado nuevo lo que vemos en la eucaristía para que se pueda afirmar una influencia determinante en todos estos paralelos.

Son claves que nos ayudan en cierto modo a entender el lenguaje que está también en la base de la eucaristía de la primera comunidad cristiana. Pero las influencias exteriores –la más cercana, la de la cena pascual judía– no nos explican el origen de la eucaristía como donación del cuerpo y sangre del Señor resucitado. Y es que la eucaristía no nació por voluntad de la comunidad, sino de la idea y el mandato del mismo Cristo, tal como nos lo dicen los relatos.

LOS RELATOS DE LA INSTITUCIÓN

Las fuentes que nos narran cómo instituyó Cristo la eucaristía en su última cena son cuatro: Mt 26,26-29, Mc 14,22-25, Lc 22,15-20 y 1 Co 11,23-26. A estas hay que añadir a Juan, que, aunque no narre directamente las palabras y los gestos eucarísticos de la cena, nos presenta en su capítulo 6 el discurso del pan de la vida, en el 13 el lavatorio de los pies y en el 15 el simbolismo de la vid.

Aquí nos interesa estudiar ante todo el aspecto literario de las cuatro fuentes, con sus puntos de coincidencia y diferencia, así como la historia de su redacción y transmisión, y sobre todo el sentido teológico que la primera comunidad demostraba tener de la eucaristía según estos relatos.

Mt 26,26-29	Mc 14,22-25
26 Εσθιοντων δε αυτων	22 Και εσθιοντων αυτων
λαβων ο Ιεσους αρτον	λαβων αρτον
και ευλογησας	ευλογησας
εκλασεν	εκλασεν
και δους τοις μαθηταις	και εδωκεν αυτοις
ειπεν,	και ειπεν,
Λαβετε φαγετε,	Λαβετε,
τουτο εστιν το σωμα μου.	τουτο εστιν το σωμα μου.
27 και λαβων	23 και λαβων
ποτηριον	ποτηριον
και ευχαριστησας	ευχαριστησας
εδωκεν αυτοις	εδωκεν αυτοις,
	και επιον εξ αυτου παντες.
λεγων,	24 και ειπεν αυτοις,
Πιετε εξ αυτου παντες	
28 τουτο γαρ εστιν το αιμα μου	Τουτο εστιν το αιμα μου
της διαθηκης	της διαθηκης
το περι πολλων εκχυννομενον	το εκχυννομενον υπερ πολλων.
εις αφεσιν αμαρτιων.	
29 λεγω δε υμιν	25 αμην λεγω υμιν
ου μη πιω	οτι ουκετι ου μη πιω
απ'αρτι	
εκ τουτου του γενηματος	εκ του γενηματος
της αμπελου	της αμπελου
εως	εως
της ημερας εκεινης	της ημερας εκεινης
οταν αυτο πινω	οταν αυτο πινω
μεθ'υμων	
καινον	καινον
εν τη βασιλεια	εν τη βασιλεια
του πατρος μου.	του θεου.

Lc 22,15-20	1 Co 11,23-26
15 και ειπεν προς αυτους, Επιθυμια επεθυμεσα τουτο το πασχα φαγειν μεθ'υμων προ του με παθειν. 16 λεγω γαρ υμιν οτι ου μη φαγω αυτο εως οτου πληρωθη εν τη βασιλεια του θεου. 17 και δεξαμενος ποτηριον ευχαριστησας ειπεν, Λαβετε τουτο και διαμερισατε εις εαυτους. 18 λεγω γαρ υμιν ου μη πιω απο του νυν απο του γενηματος της αμπελου εως ου η βασιλεια του θεου ελθη.	
	23b ο κυριος Ιεσους εν τη νυκτι η παρεδιδετο
19 και λαβων αρτον ευχαριστησας εκλασεν και εδωκεν αυτοις λεγων,	ελαβεν αρτον 24 και ευχαριστησας εκλασεν και ειπεν,
τουτο εστιν το σωμα μου το υπερ υμων διδομενον. τουτο ποιειτε εις την εμην αναμνησιν. 20 και το ποτηριον ωσαυτως μετα το δειπνησαι	Τουτο μου εστιν το σωμα το υπερ υμων. τουτο ποιειτε εις την εμην αναμνησιν. 25 ωσαυτως και το ποτηριον μετα το δειπνησαι
λεγων,	λεγων,
Τουτο το ποτηριον η καινη διαθηκη εν τω αιματι μου το υπερ υμων εκχυννομενον.	Τουτο το ποτηριον η καινη διαθηκη εστιν εν τω εμω αιματι.
	τουτο ποιειτε, οσακις εαν πινητε, εις την εμην αναμνησιν. 26 οσακις γαρ εαν εσθιητε τον αρτον τουτον και το ποτεριον πινητε, τον θανατον του κυριου καταγγελλετε
18 λεγω γαρ υμιν ου μη πιω απο του νυν απο του γενηματος της αμπελου εως ου < > ελθη	 αχρι ου ελθη.
<η βασιλεια του θεου>	

Mt 26,26-29	Mc 14,22-25
26 Mientras comían,	22 Mientras comían,
Jesús	
cogió un pan,	cogió un pan,
pronunció la bendición	pronunció la bendición,
y lo partió:	lo partió
luego lo dio a sus discípulos	y se lo dio a ellos
diciendo:	diciendo:
"Tomad, comed;	"Tomad,
esto es mi cuerpo".	esto es mi cuerpo".
27 Y cogiendo	23 Y cogiendo
una copa,	una copa,
pronunció la acción	pronunció la acción
de gracias	de gracias,
y se la pasó	se la pasó
	y todos bebieron.
diciendo:	24 Y les dijo:
"Bebed todos,	"Esta es mi
28 que esta es mi	sangre de la
sangre de la alianza	alianza
que se derrama	que se derrama
por todos	por todos.
para el perdón de los pecados.	
29 Os digo	25 Os aseguro
que no beberé más	que no beberé más
desde ahora	del fruto de la vid
de este fruto de la vid	
hasta que	hasta
llegue el día	el día
en que lo beba	en que lo beba
con vosotros	
pero nuevo	pero nuevo
en el reino	en el reino
de mi Padre".	de Dios".

Lc 22,15-20	**1 Co 11,23-26**
13 Y les dijo: ¡Cuánto he deseado comer con vosotros esta pascua antes de mi pasión! 16 Porque os digo que nunca más comeré hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios. 17 Cogiendo una copa, dio gracias y dijo: Tomad, repartidla entre vosotros: 18 porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reinado de Dios.	
	23 El Señor Jesús, la noche en que iban a entregarlo,
19 Cogiendo un pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: "Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros: haced lo mismo en memoria mía". 20 Después de cenar hizo igual con la copa	cogió un pan, 24 dio gracias, lo partió y dijo: "Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros: haced lo mismo en memoria mía". 25 Después de cenar hizo igual con la copa
diciendo: "Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre que se derrama por vosotros".	diciendo: Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre.
	Cada vez que bebáis, haced lo mismo en memoria mía". 24 Y de hecho cada vez que coméis de este pan y bebéis de esa copa proclamáis la muerte del Señor
18 Porque os digo que no beberé más desde ahora del fruto de la vid hasta que llegue	hasta que
el reinado de Dios.	él vuelva.

Análisis crítico-textual

De los cuatro relatos,[43] tres sitúan la última cena en el conjunto de la historia de la pasión: Mt, Mc y Lc. El otro, 1 Co, habla de ella como argumento contra la falta de fraternidad en Corinto. Se han encontrado razones suficientes para agrupar las cuatro fuentes de dos en dos, como dos "tradiciones", la de Mt/Mc y la de Lc/Co.

Son textos importantes. Antes de estudiar la interpretación teológica que dan de la eucaristía, tenemos que conocer los textos en sí, con los varios problemas que presentan, sirviéndonos para ello de las conclusiones más creíbles de los peritos. No es nada extraño que estos relatos de la última cena sigan siendo, aún hoy, objeto de estudios de todo tipo, literario y teológico, porque son básicos para la comprensión del sacramento central de los cristianos.

El análisis crítico y literario de estos textos no es lo principal, pero tampoco se puede olvidar. El plantear unas preguntas, o darnos cuenta de la problemática que afecta a estos textos, no es olvidar la fe ni el gozo celebrativo que la comunidad cristiana ha tenido y sigue teniendo después de dos mil años. Pero unos textos tan importantes deben ser tratados con seriedad, no haciéndoles decir fácilmente lo que nosotros queremos que digan.

---

43 Para los relatos, además de las obras generales sobre la eucaristía en el NT (X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan*, 71-104 para la lectura sincrónica y 107-232 para la analítica; J. BETZ, *La Eucaristía, misterio central*, 186-203; J. JEREMIAS, *La Última Cena*; C. GIRAUDO, *Eucaristia...* 162-275; M. GESTEIRA, *La Eucaristía* 106-122; J.L. ESPINEL, *La Eucaristía en el NT*, etc), cf. H. SCHÜRMANN, *Le récit de la derniére cène*, Mappus, Le Puy-Lyon, 1966; ID., *Palabras y acciones de Jesús en la última cena:* Conc 40(1968)629-640; P. BENOIT, *Les récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée*, en "Exégèse et Théologie", Cerf, Paris 1961, I, 210-239; ID., *Le récit de la Cène dans Lc 22,15-20:* ib. 163-203; A. DIEZ MACHO, *Las palabras de la consagración eucarística:* Cuad Bíbl 258(1975)5-26; R. PESCH, *Wie Jesus das Abendmahl hielt*, Herder, Freiburg 1977; B. LEMOINE, *Etude comparée des quatre récits de la Cène:* EL 1(1994)52-72; K. SCHOLTISSEK, *Das Herrenmahl im Spiegel der neueren exegetischen Forschung:* Bib. und Lit. 1(1997)39-44; Th. SÖDING, *Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie der ältesten nachösterlichen Tradition:* en "Vorgeschmack" (homenaje a Th. Schneider), Mainz 1995, 134-163; F. HAHN, *Estado de la investigación sobre la Eucaristía en la primitiva cristiandad:* Sel Teol 63(1977)261-268; P. GRELOT, *L'Institution du Repas du Seigneur:* Esprit et Vie 34-36(1996)474-479; E. TOURON, *La palabra escatológica de Jesús en la última cena (Mc 14,25 par.). Aportación de la historia de la exégesis actual a la escatología:* en "Fe i Teologia en la Història" (homenaje a E. Vilanova), Barcelona 1997, 197-220; VARIOS, *La Última Cena:* Biblia y Fe 73(1999)1-149.

Comparación literaria

a) Las *coincidencias* entre los cuatro textos son importantes:

* Jesús se reúne con los apóstoles para la cena de despedida;

* era de noche (Co), al caer de la tarde (Mt Mc), cuando llegó la hora (Lc);

* en un contexto de comida, fuera o no pascual (para los tres sinópticos, sí; para Pablo, no);

* en conexión con la muerte próxima, sobre todo por el anuncio de la traición de Judas;

* en esta cena Jesús hizo unos gestos sobre el pan y el vino: "tomó, partió, dio gracias, repartió";

* y pronunció unas palabras de bendición ritual sobre ellos ("eucharistesas", "eulogesas"), relacionando el pan con su cuerpo entregado y el vino con su sangre derramada, y además con la (nueva) alianza;

* en los cuatro relatos hay unas palabras de mirada escatológica, aunque situadas en lugar distinto.

b) Las *diferencias* también son notorias:

* Lc Co, respecto al pan, añaden: "entregado por vosotros";

* Lc Co añaden también: "haced esto como memorial mío"; Co, tanto para el pan como para el vino; Lc, sólo después del pan;

* Lc Co, entre el pan y el vino, parecen poner un espacio, porque el vino lo ofreció "después de cenar", mientras que Mt Mc no nombran esa comida intermedia;

* las palabras sobre el vino, para Mt Mc son: "esta es mi sangre de la alianza" (la sangre en primer lugar); para Lc Co, "esta copa es la nueva alianza en mi sangre" (primero la alianza, y además añadiendo lo de "nueva");

* Mt Mc dicen del vino y la sangre: "por (los) muchos"; Lc Co traen: "por vosotros" (Lc, del pan y del vino; Co, sólo del pan);

* Mt Mc detallan respecto al vino: "bebed todos" (Mt), "todos bebieron" (Mc);

* Mt añade: "para el perdón de los pecados";

* la alusión escatológica al Reino, en donde beberá el fruto de la vid, está en Lc antes del doble gesto del pan y del vino, mientras que Mt y Mc la traen después, y en Co, algunos versículos más adelante, con la expresión "hasta que venga".

¿Cuál de los relatos es el más antiguo?

No es del todo superflua la pregunta: ¿cuál de estos cuatro textos es el original, del que se puede pensar que derivan los demás? ¿cuál de ellos se encuentra, en su fuente, más próximo a la realidad histórica, y cuáles reflejan más bien la evolución ideológica o litúrgica posterior?

Según la respuesta a esta pregunta, los autores explicarán de un modo u otro esta evolución, y por tanto opinarán de distinto modo sobre el sentido originario de la eucaristía. Así, Marxsen cree que las palabras sobre el vino en Lc Co son más antiguas, con la alianza en primer término, mientras que las de Mc, con una identificación mayor con la sangre de Cristo, obedecen a una evolución cristológica ulterior. [44] Esta postura ha sido considerada por otros autores como poco basada científicamente, por la toma de postura previa respecto a lo que él llama "comida sacramental" de Mc, con la identificación con el cuerpo y la sangre de Cristo, que para él resulta inadmisible.

Las conclusiones de los estudiosos [45] están divididas. Para unos es Mc el más antiguo (Benoit, Jeremias, Dupont, Patsch, Pesch, Söding). Para otros lo es Lc (Schürmann) y para otros, Co (Leenhardt, Betz, Marxsen). Léon-Dufour concede "cierta antigüedad a la tradición antioquena de Lc Co".

Los varios criterios literarios que siguen estos autores los describe bien Betz:

* si se sigue la cronología del escrito, sería Co el más antiguo, pero no es criterio seguro de que sus materiales sean más antiguos que los de escritos posteriores; un texto más reciente podría utilizar datos más antiguos;

* se puede seguir un criterio filológico: pero tampoco la existencia de un mayor número de semitismos es prueba necesaria de mayor originalidad de una fuente; sería el caso del "por los muchos", que parece más original, por reflejar el canto del Siervo en Isaías, que el "por vosotros", que parece más liturgizado;

* otros criterios serían, por ejemplo, la alusión a la cena intermedia (Lc Co) que podría ser debida a que todavía existía, mientras que en Mt y Mc no la nombrarían por haberse suprimido ya; o el calificativo de "nueva" referido a la alianza, que es más fácil suponer que alguien lo haya añadido (Lc Co) que explicar por qué lo habrían suprimido Mt y Mc si

---

44 W. Marxsen, *Das Abendmahl als christologisches Problem*, Güttersloh 1963.

45 Cf. J. Betz, *La Eucaristía, misterio central*, 188-190; H. Schürmann, *Le récit*, donde hace un estudio exhaustivo de Lc 22; X. Léon -Dufour, *La fracción del pan*, 131-138.

estaba originariamente; o la mayor simetría literaria entre el bloque del pan y del vino que se nota en Mt Mc, cosa que en principio sería signo de redacción posterior, más elaborada.

El problema se tiende a relativizar últimamente, con un cierto tono de escepticismo e impotencia en los autores para poder determinar la mayor antigüedad de los relatos, porque en cada uno de ellos hay indicios que hablan en una u otra dirección. Como dice Patsch, "en cada relato hay estadios más antiguos y más recientes; no se puede llegar a un proceso cronológico; no se puede llegar a las *ipsissima verba Iesu*". Escepticismo, por tanto, respecto a la posibilidad de reconstruir exactamente las palabras concretas de Jesús sobre el pan y el vino, más allá de su contenido común.[46] Para Schürmann es más posible reconstruir las *ipsissima facta Iesu* que sus palabras.

Las palabras sobre el pan

* la *acción de gracias y la bendición:* aunque el sentido original de la acción de gracias ("eucharistesas", Lc Co) es distinto del de la bendición ("eulogesas", Mt Mc), porque una cosa es dar gracias y otra bendecir a la persona, parece que aquí se consideran más o menos como intercambiables: Mt Mc usan para el vino también "eucharistesas"; no dice tanto que hubiera "bendecido el pan y el vino", sino "después de bendecir": se entiende a Dios;

* *esto, "touto":* algunos autores quieren leer la frase, no como "esto es mi cuerpo" sino como "mi cuerpo es esto", en el sentido de que a partir de ahora, con la muerte, el cuerpo, la comunicación de Cristo con los suyos, va a ser a través de esta comida; incluso, para algunos, el sentido sería que desde ahora la comunidad misma será el cuerpo de Cristo. Pero son interpretaciones un tanto violentas; la mayoría de los autores admiten el sentido más obvio: "esto" (este pan) "es mi cuerpo", aunque no se especifica el cómo esto será posible;

* *es, "estin":* en griego hay verbo, pero en hebreo o arameo no existe esta partícula explícita; se sobreentiende; el sentido sería el mismo: "esto, mi cuerpo";

* *mi cuerpo, "to soma mou":* la palabra original para "soma" sería en hebreo "basar" y en arameo "bisra", y se traduciría en griego más bien como "sarx, carne", como hace Juan 6 (el binomio más usual en la Biblia es "carne-sangre", en hebreo "basar-dam"). "Cuerpo" tiene muchas veces, en el len-

---

46 X. Léon-Dufour intenta la reconstrucción. Lo mismo Schürmann y Betz en sus estudios.

guaje bíblico, el sentido de "persona viviente, visible", relacionada con los demás, a veces con un matiz de persona finita y mortal; "cuerpo", aquí, no habría que interpretarlo como la parte material del hombre opuesta a la espiritual; es la persona misma en cuanto que se comunica, en cuanto está encarnada también en la corporeidad. Por ejemplo, en Rm 12,1: "vuestros cuerpos" significa "vosotros mismos". El sentido más obvio, en el caso de Cristo, es la donación de sí: así como el padre, en la cena pascual judía, transmite a la familia, con el pan, la bendición de Dios, Cristo transmite esta bendición relacionando el pan con su propio cuerpo como alimento y don; todo está en contexto de oferta: "tomad y comed", "soy yo mismo, entregado por vosotros";

* *entregado, "didomenon":* es una palabra que sólo se encuentra en Lc; en hebreo sería un participio atemporal, sin indicar si en el presente o en el futuro o en el pasado; en griego está en presente atemporal, "entregado", pero en el contexto se puede leer también en futuro. La Vulgata de san Jerónimo tradujo "datur", en presente, "que se da"; mientras que en el caso del vino tradujo en futuro: "effundetur, será derramada";

* *por vosotros, "hyper hymon"*, como añaden Lc Co; es útil recordar las expresiones paralelas; "hyper pollon" (por muchos: en Mc para el vino), "peri pollon" (por muchos: en Mt para el vino), "hyper tes tou kosmou zoes" (por la vida del mundo, en Jn 6,51), "hyper panton" (por todos: en 1 Tm 2,6 y 2 Co 5,14-15), "hyper pantos" (por todo, en Hb 2,9), "hyper emon" (por nosotros, en 1 Ts 5,10), "hyper emou" (por mí, en Ga 2,20). Es difícil saber cuál era la versión original del relato para el pan y el vino (las otras se refieren al misterio de la redención). Como también lo es saber si al principio estaba este "hyper" sólo para el pan o también para el vino, y por qué Mt Mc no lo traen para el pan. Ciertamente tiene una resonancia del pasaje de Is 53, 10-12 sobre el Siervo que se entregará por los muchos;

* *haced esto, "touto poieite":* se debería entender como referido no a toda la cena, sino a los gestos sobre el pan y el vino, en la línea de lo que sugiere 1 Co 11,26: "cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga"; el "haced esto" se repite en Ex 12,14 y 13,9-10;

* *como memorial mío, "eis ten emen anamnesin"*: traen esta expresión Lc y Co, este dos veces. El que Mt Mc no lo digan puede admitir varias interpretaciones: la más repetida (siguiendo a Benoit) es que representa como una rúbrica, y las rúbricas no hace falta ponerlas, si ya se hacen; no es un argumento que convenza a todos. O que este mandato se puso más tarde, a medida que se alejaba el recuerdo vivo de Cristo (pero Co es el documento más

antiguo, y lo trae dos veces). No podemos saber cómo fue la frase original o si Jesús la habría dicho una o dos veces. De todos modos, es una idea que está incluida en el marco de las costumbres pascuales y su fuerte concepción de la celebración como memorial (cf. Ex 12,14), y no cuesta creer que saliera espontánea en el nuevo contexto. El hecho de que Jesús pida que hagan memoria "de él", y no de Yahvé, como era el memorial de la pascua, da más fuerza a la convicción de que sí proviene de él la idea, porque es difícil pensar que la comunidad se atreva a esa sustitución.

J. Jeremias tiene una interpretación particular sobre este mandamiento del memorial.[47] Para él la expresión "eis anamnesin" o "eis mnemosynon" muchas veces significa "poner algo en la presencia de Dios para que él se acuerde". En el caso de la cena de Jesús se encargaría a la comunidad que celebre la eucaristía para que Dios se acuerde de Cristo, el Mesías, y acelere su parusía. En 1 Co 11,26 el "hasta que venga", leído por J. Jeremias como "para que venga", sería una réplica cristiana a la tercera bendición de la cena pascual judía: "surja ante ti el recuerdo de nosotros... acelera la era mesiánica y recuerda...". Trae en apoyo de su lectura textos como Hch 10,4 (en casa de Cornelio) y Mc 14,9 (la mujer que ungió a Jesús). También sería un ejemplo conocido el de Gn 9,16, cuando Yahvé promete que siempre que aparezca el arco iris en el cielo, él se acordará de su alianza: "en cuanto esté el arco en las nubes, yo lo veré para recordar la alianza perpetua entre Dios y toda alma viviente". Sería, por tanto, más destacada la mirada hacia el futuro escatológico –en la línea de la aclamación "maranatha"– que hacia el pasado.

Esta concepción del memorial, que algunos autores critican y otros apoyan, [48] no excluye la lectura más evidente: el mandato de que la comunidad, celebrando la eucaristía, haga el memorial de Cristo, se acuerde de él y de su obra salvadora. Ambas direcciones –Dios que recuerda, la comunidad que recuerda– son complementarias. Y está bien que se subraye la primera, la memoria por parte de Dios: la comunidad celebra en la presencia de Dios, y la tensión escatológica supone siempre la iniciativa salvadora de Dios, que se manifestó radicalmente en la pascua de Cristo. El texto original admitiría esta lectura, aunque no sea la única. En la III plegaria eucarística del actual misal romano pedimos a Dios: "dirige tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia y reconoce en ella la víctima por cuya inmolación quisiste devolvernos tu amistad". En el memorial,

47 J. Jeremias, 261-281.

48 Cf. M. Thurian, *La Eucaristía*; R. Wentz, *Herr, gedenke...*, donde hace ver abundantes textos litúrgicos en que se apela a esta memoria de Dios, con oraciones que comienzan por el término "memento", "acuérdate, Señor...".

no sólo juega la capacidad de recuerdo de la comunidad, sino fundamentalmente la "buena memoria" de Dios, que es quien da su eficacia salvadora y actualizadora a nuestro memorial.

Las palabras sobre el vino

* *después de cenar, "meta to deipnesai":* el que Lc y Co recuerden esta circunstancia puede ser indicio de un estadio más antiguo de la celebración, cuando todavía se intercalaba la cena entre los gestos del pan y del vino; aunque no es dato definitivo, porque también puede referirse a que en tiempos de Jesús era esa la costumbre. Con todo, hay autores que interpretan el término "osautos" ("asimismo") en el sentido de que tanto el gesto del vino como el del pan habían tenido lugar después de la cena; también admite esa lectura, pero la mayoría cree que sólo es el vino sobre el que se pronuncia la bendición (y luego se bebe) después de cenar;

* *acción de gracias, "eucharistesas"*, esta vez son Mt y Mc los que recuerdan esta acción de gracias, que recuerda la solemne bendición que el padre de familia pronunciaba sobre la tercera copa de la cena pascual (cf. 1 Co 10,16: "el cáliz de bendición que bendecimos");

* *bebed todos; y bebieron todos, "piete... epion pantes":* Mt nos transcribe la orden y Mc la realización; este último, extrañamente, antes de las palabras de Jesús sobre el vino, por lo que algunos autores suponen que este v. 24 de Mc está desplazado. Mt se habría dado cuenta de la anomalía y la habría corregido. El dato de que "todos bebieron" es interpretado por algunos en clave apologética: tal vez en las primeras comunidades hubo una cierta oposición al vino como elemento de la eucaristía, por motivos ascéticos o económicos; no es seguro que se deba a este motivo, porque la controversia podría ser posterior. Tal vez se debe a que los judíos estaban acostumbrados a beber vino sólo en las comidas más festivas (pascua, pentecostés, tabernáculos, bodas, defunciones...). O que estaba prohibido beber sangre de animales (cf. Hch 15,29) y por tanto el binomio vino/sangre resultaba incómodo. No es el único lugar del NT en que aparece esta "defensa" del vino/sangre (cf. 1 Jn 5,6-8; Hb 9,20; 10,28s y 12,24ss). J. Jeremias y H. Schürmann creen que lo "nuevo" del gesto estuvo también en que bebieron todos de la misma copa (cuando la costumbre era beber cada uno de la suya), significando la unidad fraterna que Jesús les encargaba en su despedida;

* *mi sangre de la alianza, "to aima mou tes diathekes"* : estas son las palabras de Jesús según Mt Lc, con la sangre en primer lugar. El que haya dos genitivos (de mí... de la alianza) parece duro gramaticalmente, pero los autores creen que eso sucede sólo en griego, y no ven problema en que puedan ser las pa-

labras usadas en la lengua original; sería un rasgo de su origen semítico. "Aima", sangre ("dam" en hebreo) es el elemento más íntimo y sagrado de la vida, el que se reserva a Dios en los sacrificios. Cristo indica que su sangre va a ser la que selle la alianza entre Dios y la humanidad. La frase, tal como la traen Mt Mc, tiene un parentesco explícito con Ex 24, 8, la escena del Sinaí (que vale la pena leer por entero), en que la sangre de los animales sella la primera alianza, rociando a la vez el altar (símbolo de Yahvé) y al pueblo; la frase de Moisés es la misma que Cristo se aplica aquí: sólo que ahora es Cristo con su persona, con su sangre, el que rubricará la nueva alianza ("mi sangre"); la sangre completa el binomio con el cuerpo, indicando la persona total de Cristo que se entrega (cf. Hb 9,12); [49]

* *la nueva alianza en mi sangre, "he kaine diatheke en to haimati mou":* es la otra versión, la de Lc Co, con la alianza en primer término. Así, el binomio será, para Mt Mc, "cuerpo/sangre", y para Lc Co, "cuerpo/alianza", aunque ambos incluyan también el otro elemento, la "alianza" para Mt Mc y la "sangre" para Lc Co. La versión de Lc Co se puede considerar más suavizada: no invita tan directamente a "beber la sangre". En ambas versiones se relacionan la sangre y la alianza, pero en Lc Co resuena claramente Jr 31,31, cuando el profeta anuncia una nueva alianza que Dios va a hacer con el pueblo, más interior, en los tiempos mesiánicos; Cristo dice ahora que esa nueva alianza se va a realizar en su sangre, reuniendo a la comunidad mesiánica en torno a él. El hecho de que la palabra hebrea "berith" se tradujera al latín como "testamentum" y no como "foedus, alianza", ha hecho que en la historia esta categoría de la alianza haya quedado relegada a un segundo plano al hablar de la eucaristía. En los evangelios, Jesús nunca pronuncia la palabra "alianza" más que en este pasaje de la cena; en el NT algunas veces parece que "alianza" podría equivaler a la "koinonía", a la comunión que Cristo ofrece a los suyos en la cruz y en la eucaristía;

> ¿"Nueva alianza" o "primera alianza"? Varios autores tienden a revisar la terminología y la actitud en relación con los judíos y, en concreto, con el AT. La nueva alianza no deroga la antigua (a pesar de la carta a los Hebreos, sobre todo Hb 8,13), sino que la cumple y la perfecciona (cf. Rm 11,26-29). [50] Llamó la atención el papa Juan Pablo II, cuando el año 1980,

---

49 Cf. S. LYONNET, *Il sangue nei testi eucaristici nel NT*, en "Sangue. Antropologia Biblica nella Patristica", Roma 1982, 715-720; G. VATTIONI, *Il Sangue dell'Alleanza (Ex 24,8):* ibid. 497-513; C. TRAETS, *Les paroles sur la coupe pendant la prière eucharistique. Trois considérations bibliques et liturgico-pastorales:* QL 3(1996)135-151; 4(1996)213-228.

50 Cf. F. MUSSNER, *Die niemals gekündigte Bund*, Freiburg i.B., 1989; N. LOHFINK, *La Alianza nunca derogada*, Herder, Barcelona 1992, 136 pp.; B. DE MARGERIE, *L'Ancienne*

en la sinagoga de Mainz, en Alemania, pronunció la famosa frase: "el pueblo de Dios de la nunca derogada antigua alianza" (cf. AAS 1981, 78-82, aquí 80). Esta dirección ya estaba, por otra parte, indicada por el Vaticano II: NA 4, LG 9, DV 14... Por eso, la tendencia a hablar más bien de "primera alianza" que de "nueva alianza". Es interesante que el Viernes Santo, en la sexta intención de la Oración Universal que propone el misal, se habla también así; del pueblo de Israel se dice que es "el pueblo judío, el primero a quien Dios habló desde antiguo por los profetas" y "el pueblo de la primera alianza";

* *derramada, "ekchynnomenon":* según Mt Mc Lc; derramada en forma violenta; la palabra está en forma desusada gramaticalmente: no concuerda con "aimati", tal vez por inclusión de fórmulas ya hechas; está en presente, pero con posibilidad también de lectura en futuro;

* *por los muchos, por vosotros, "hyper pollon" (Mc), "peri pollon" (Mt), "hyper hymon" (Lc):* la partícula "hyper" tiene más sentido de "por", "en beneficio de"; el "peri" apunta a "en lugar de"; es difícil establecer cuál es la expresión original en la lengua de Jesús. Se puede pensar que el "por vosotros" de Lc está liturgizado (o, sencillamente, retraducido para los lectores helénicos, que no recuerdan el "por muchos" de Isaías), y el "por muchos" se mantiene más fiel al eco de Is 53,11-12, donde aparece hablando del Siervo que se entrega en lugar de los pecadores. La expresión "muchos" se puede considerar como casi equivalente de "todos", en sentido inclusivo, no exclusivo; [51]

En las traducciones a las diversas lenguas, en los varios misales actuales, se ha suscitado una discusión por el modo como queda en el relato de la institución esta frase. Aunque algunas traducciones han permanecido fieles al "pro multis" del latín, en otras se ha preferido el "por todos". Por ejemplo, en castellano: "por vosotros y por todos los hombres". A algunos les parece que ese "todos" contradice al "muchos" original. Con todo, la mayoría (siguiendo los argumentos de J. Jeremias) interpretan el "muchos" como equivalente a "todos", entendiéndolo no como excluyente (muchos, que no son todos), sino integrante (todos, que son muchos). Entre otras cosas, porque en el arameo no parece existir la expresión apropiada para decir "todos". Aunque no siempre el "muchos" equivale ne-

---

Alliance n'a jamais été révoquée: Rev Thom 87(1987)203-241; A. VANHOYE, *Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance:* NRTh 116(1994)815-835; E. ZENGER, *Das Erste Testament*, 1990.

51 Cf. la defensa del "por todos" en M. ZERWICK, *Pro vobis et pro multis effundetur:* Not 53(1970)138-140.

cesariamente a "todos" (cf., por ejemplo, Mc 10,45), en varios pasajes del NT aparece que Cristo se entregó "por todos", como en 1 Tm 2,6, o "por la vida del mundo", como en Jn 6, 51.

Se podría haber tenido en cuenta, además, otro matiz: donde en latín dice "pro multis", hubiera sido mejor y más universal no añadir la especificación de "los hombres", ya que el latín no hablaba tampoco de "hominibus"; así lo han hecho los de lengua inglesa ("for you and for all"), euskera ("zuentzat eta guztientzat");

* *para perdón de los pecados, "eis aphesin amartion":* según Mt: una interpretación clarificante del sentido que ya tenía toda la frase; la sangre de Cristo, inmolada como sello de la nueva alianza, es la que realiza la reconciliación con Dios, en la línea de Is 53, 10.12 y Hb 9, 20-22.

El texto de Lucas y sus problemas

a) El texto de Lc tiene peculiaridades respecto a los otros:

* existen dos versiones en los códices: una larga, la actual, que está en casi todos los códices griegos y latinos, y una más breve (que omite los vv. 19b-20) que está en el códice griego D y en unos pocos latinos. La opinión generalizada sigue siendo a favor de la originalidad de la versión larga; [52]

* la versión larga de Lc nombra dos veces la copa de vino: una en la sección de vv. 15-18, que habla de la despedida y de la mirada escatológica, y otra en la sección 19b-20, más claramente eucarística;

* las palabras escatológicas están en Lc antes que las eucarísticas, mientras que en Mt Mc están después.

b) Ha habido diversos intentos de solución a estos problemas:

J. Jeremias cree en la autenticidad de la versión larga, a pesar de sus problemas; es más fácil entender que algunos copistas hayan suprimido unos versículos que no añadido otros; la razón de la supresión de vv. 19b-20 podría ser "una abreviación litúrgica del relato" por motivos del secreto sacramental.

---

52 Pero hay autores que tienden a ver la corta como más cercana al texto original de Lc: así P. BENOIT, M.E. BOISMARD, *Synopse des quatre Evangiles,* II, 380-385; A.VÖÖBUS, *Kritische Beobachtungen über die lukanische Darstellung des Herrenmahles:* ZNW 61(1970)102-110, que cree que más tarde el mismo Lc ampliaría más explícitamente la referencia a la eucaristía que ya celebraba la comunidad. Igualmente G.D. KILPATRICK, *The Eucharist in Bible and Liturgy,* 1983.

H. Patsch cree que aquí Lc cuenta casi cronológicamente la cena del Señor como cena pascual, y por eso habla de varias copas de vino: la primera sería también la primera de la cena pascual, y la segunda correspondería a la tercera de esa cena, que Lc hace coincidir con la eucarística. Así también Wanke.

Benoit ve en Lc una intención redaccional catequética: contrapone la cena pascual (con dos elementos característicos: el cordero y la copa de vino) con la cena eucarística cristiana (con sus elementos de pan y vino). Así el vino aparece dos veces. Es una ampliación redaccional por parte de Lc del material que tiene a mano, para hacer ver la superación de la pascua judía por la eucaristía cristiana, y por eso mismo cambia el orden de las afirmaciones escatológicas, que en él es más coherente que en Mt y Mc.

H. Schürmann ha hecho un estudio detenido de Lc 22 y ve los "estratos" en su redacción por parte del mismo Lucas; empezando por el más antiguo, que serían los vv. 15-18: la despedida, la promesa de la comida en común en el Reino. Los inmediatos siguientes (en el orden de incorporación al relato escrito) serían los vv. 19-20 (una ampliación para aclarar esta donación de Cristo, identificando en cierto modo el Reino también con el tiempo de la eucaristía), seguidos de los vv. 28-30, 24-27, 31-32, 35-38 y finalmente, en otra etapa de redacción, los vv. 7-14, 21-23 y 33-34. Basta ver el subtítulo de su obra para darse cuenta de la intención que habría movido a Lc en la redacción de todo el cap. 22: "una regla de celebración eucarística, una regla comunitaria, una regla de vida".

X. Léon-Dufour cree encontrar la clave en la doble tradición que se ve en los textos de la cena (y de la pasión): una de tipo "cúltico", que describe y explica la eucaristía como celebración de la comunidad; y otra de género "testamentario" o de despedida. Estudia en toda la Biblia este género literario de las despedidas, género que explicaría muchas de las afirmaciones de Jesús en su cena, sobre todo en el evangelio de Juan. Lc trae las dos tradiciones mezcladas: todo el cap. 22 es un discurso de despedida, pero en él se insertan también las afirmaciones cúlticas como en los vv. 19-20. De ahí la doble alusión al cáliz.

c) La existencia de las dos copas en Lc se puede explicar, pues, o por una fuente especial que tendría él, distinta de la de Mc, un texto "protolucano" sin intención eucarística, sino sólo pascual y escatológica, que utilizó en los vv. 15-18 para empalmar luego con el dato de Mc Co para sus vv. 19b-20; o bien, que, teniendo las mismas fuentes que Mc, amplió redaccionalmente por su cuenta el relato con una intención teológica, para demostrar que la pascua cristiana ha llevado a su cumplimiento perfecto la de los judíos. También podría ser, sencillamente, que Lc narra la sucesión

de las diversas copas de vino en la cena. O que en la redacción final haya mezclado los pasajes ya previamente estructurados relativos a la despedida junto con otros referentes a la celebración sacramental de la eucaristía.

El que las palabras referentes al Reino escatológico estén en Lc antes de las eucarísticas, en principio parece más coherente. Porque en Mt Mc se afirma que Jesús no beberá de esta copa hasta el Reino después de que ha dicho ya las palabras que la relacionan con su sangre, mientras que en Lc se ve mejor la progresión desde la copa de despedida a la eucarística: está anunciando la comensalidad compartida con Cristo en el Reino inminente, y la relaciona claramente con la eucaristía.

¿Fue cena pascual la última cena de Jesús?

Los cuatro relatos describen la última cena como una comida solemne, especial, de despedida, dentro de o en la cercanía de pascua. Pero ¿fue en verdad una cena pascual lo que Cristo celebró con los suyos? Si lo fue, parece que la eucaristía la entenderíamos mejor dentro del denso sentido teológico y espiritual que tiene la pascua para los judíos. Si no lo fue, podríamos pensar que esa comida de despedida fue alguna de las comidas sagradas, por ejemplo la "haburah" de hermandad. Que también estaba enmarcada en una atmósfera de bendición y comunión, tanto vertical como horizontal. También el pan y el vino son comunes a estas otras comidas.

a) ¿Por qué la duda? Es verdad que los tres sinópticos afirman claramente que fue cena pascual: "he deseado comer esta pascua con vosotros". Es lógico, además, que, si la primera comunidad entendió la muerte de Cristo como muerte pascual, como nuevo éxodo, como el paso a la nueva existencia para él y para nosotros, también relacionaran su cena de despedida con esa pascua.

Pero a pesar de esa afirmación de los tres sinópticos, no es seguro que la última cena de Jesús con los suyos fuera históricamente cena pascual, porque para Juan es imposible situar esta cena en ese marco: cuando Jesús ya está en la cruz, entonces sacrifican los judíos su cordero pascual: cf. Jn 18,28. Cf. también 19,14.31, en que aparece que, en medio del juicio contra Jesús, todavía están los judíos en el día de preparación de la pascua. Juan ya sitúa la cena de despedida "antes de la pascua" (13,1).

La cronología de los sinópticos y la de Jn parecen irreconciliables: ambos dicen que Jesús murió el viernes, pero para los sinópticos ese viernes fue el día de pascua, mientras que para Jn ese día coincidió con la víspera de la pascua. Los sinópticos parecen querer dar color pascual a la cena. Juan, por el contrario, se lo da a la muerte de Jesús.

El 14 de Nisán, "primer día de los ázimos" y víspera de pascua, es para los sinópticos el día de la cena y, además, implícitamente, dan a entender que fue jueves. Para Jn ese día 14 de Nisán es precisamente el día de la muerte de Jesús y es viernes. La pascua –el día 15– aquel año caería en sábado, según Jn. Según él, la cena tuvo lugar antes de ese viernes, aunque no dice cuándo. Para los sinópticos el 15 fue cuando murió Jesús, el mismo día de pascua. Para Jn el 15 fue sábado, el día siguiente a la muerte de Jesús.

b) ¿Cuál de las dos versiones es histórica y cuál "teológica"? Hay autores que dan la razón a los sinópticos y, por tanto, creen que la última cena fue una cena pascual. El defensor más clásico es J. Jeremias. [53]

Otros creen que no lo fue, sino que hay que seguir la cronología de Jn, y por tanto la cena de despedida la hizo Jesús antes de empezar la fiesta de pascua. [54]

Los sinópticos, al hacer coincidir la cena de Jesús con la pascual, parecen dar a entender que la eucaristía cristiana es nuestra nueva cena pascual, y al hacer coincidir la muerte de Cristo con la fiesta misma de pascua –el 15 del mes de Nisán– quieren ver todo el misterio de Cristo a la luz de la pascua. Pero también en Jn podría verse una intención teológica: interpretando la eucaristía como novedad radical, y no como nacida de la cena pascual, y presentando, eso sí, a Cristo como el verdadero Cordero pascual inmolado, porque coincide su muerte con la hora en que eran sacrificados los corderos en el Templo.

A pesar de la aproximación de la eucaristía a la pascua por parte de los

---

53 J. JEREMIAS, *La última cena*, 42-64. Haag resume bien esa postura de Jeremias, en las pp. 139-155 de su obra sobre la pascua. Hace una enumeración de argumentos: que la cena tuvo lugar en Jerusalén, de noche, en un grupo superior a los diez, con pan y vino, con los himnos finales, etc. Él insiste en el dato de un "vino rojo" como característico de aquella cena, por la semejanza que Jesús encuentra con su sangre. También responde a las objeciones que pueden hacerse a este carácter pascual de cena y su cronología, por ejemplo, el hecho de que los juicios y la ejecución pudieran tenerse precisamente el día festivo de pascua.

54 X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan*, 376-378: para él ninguno de los argumentos de J. Jeremias son convincentes, y la alusión pascual de los sinópticos puede tener otras interpretaciones, además de revelar la inclusión más bien postiza de este dato en el conjunto del relato. La muerte de Cristo sí se interpreta pascualmente en el NT. Pero la eucaristía no depende en su interpretación de si la cena fue o no exactamente la cena pascual judía. Cf. también J. O'NEILL, *Bread and Wine:* Scot Journ Theol 2(1995)169-184.

sinópticos, esta puede considerarse sólo como circunstancial: la alusión a la pascua aparece sólo en la preparación de la cena, no en su interior y en su contenido, donde no se subraya ninguno de los elementos característicos de la pascua (el cordero, el pan ázimo...). Cuando Pablo habla de la pascua (por ej., en 1 Co 5) no es en contexto de eucaristía, y cuando habla de eucaristía (1 Co 10 y 11) no alude para nada a la pascua.

c) La teoría de A. Jaubert [55] a partir del calendario del libro de los Jubileos, puede aportar una clave de solución. Ella afirma, ante todo, la existencia de un doble calendario entre los judíos en tiempos de Jesús:

* uno sería el clásico, bíblico, de tipo solar, con pascua fija: es el que aparece en el libro de los Jubileos; [56]

* el otro sería el resultado de una reforma de la época helenística, más "pagano", de tipo lunar, con pascua móvil, y que era el oficial del Templo en tiempos de Jesús. Algunos grupos, entre ellos los esenios de Qumrán, no admitían el nuevo calendario y seguían el antiguo.

Según el calendario clásico, el año estaba dividido en cuatro trimestres de 91 días (30, 30 y 31). Por ser 91 múltiplo de 7, cada trimestre empezaba el mismo día de la semana, que era el miércoles. Por tanto, el mes de Nisán, primero del año, empezaba en miércoles, y también caía en el mismo día de la semana la pascua, el día 15. La cena previa, el 14, sería siempre en martes.

La tesis de A. Jaubert es que ese calendario antiguo coexistía con el oficial en tiempo de Cristo, y que este muy probablemente lo siguió para su cena de despedida. Le añaden probabilidad a esta teoría la cercanía que parece tener Jesús con los esenios, y su actitud crítica en relación al Templo y su culto. Por tanto, pudo muy bien tener la cena el martes por la noche, ser detenido esa misma noche, y después de un largo proceso religioso y civil (que sería así más explicable, en dos días, que en una sola noche del jueves al viernes si se sigue la "cronología breve de la pasión") morir en la cruz el viernes (recordar que según Mc 15,25, ya a la hora tercia, por la mañana, Cristo está en la cruz). Así se conjuga el dato de los

---

55 A. Jaubert, *La date de la Cène*, Gabalda, Paris 1957; Id., *Jésus et le calendrier de Qumrân:* NTS 7(1960)1-30; Id., *Une lecture du lavement des pieds au mardi/mercredi saint:* Le Muséon 79(1966)257-286; Id., *Le mercredi où Jésus fut livré:* NTS 14(1968)145-164.

56 Es un apócrifo judío, de unos cien años antes de Cristo, que narra la historia de Israel desde la creación hasta Moisés, dividida en "jubileos" de cincuenta años. El original se ha conservado sólo en su versión etíope (en hebreo, se conservaron algunos fragmentos en los documentos del Qumrán). Cf. también otro libro apócrifo: 1 Enoch 72ss.

sinópticos –su cena fue pascual, pero en martes: ellos mismos dicen, como en Mt 26,2, que sucedió "dos días antes de la pascua"– y el de Jn: murió el viernes, precisamente cuando los demás judíos se preparaban a comer su cena pascual en el día oficial, porque aquel año, según el calendario oficial del Templo, la pascua cayó en sábado. Si comieron la pascua en el día no oficial, no podían haber sacrificado los corderos en el Templo, sino de otra manera.

La hipótesis tiene visos de probabilidad y es tentadora, porque resuelve bien el problema. Pero no se puede decir que esté probada, a pesar de los esfuerzos de la misma Jaubert y de otros autores. [57] Se suele admitir que sí existía ese doble calendario en tiempos de Jesús. Pero ¿lo utilizó Jesús en realidad? Los autores se dividen en su aceptación o rechazo (tal vez son más numerosos los no convencidos: Gesteira llama a la teoría de Jaubert "un intento fallido"), dada la falta de testimonios en el NT sobre un proceso judicial de tres días y la insuficiencia de pruebas extrabíblicas sobre la pascua celebrada el martes por la noche, con el prendimiento en la noche del martes al miércoles.

Jaubert aduce el c. 21 de la "Didascalia", de comienzos del siglo III, en que se justifica el ayuno cristiano del miércoles precisamente por ser la noche de la traición de Judas. Lo que copian también las "Constituciones de los Apóstoles" (V,14): "el arresto fue el 4° día de la semana (miércoles). En efecto, habiendo comido la pascua el día 3° (martes) por la tarde, salimos hacia el monte de los olivos y aquella noche prendieron a Nuestro Señor Jesucristo. Al día siguiente, que es el 4° de la semana, quedó detenido en casa de Caifás...". San Epifanio, en el siglo IV, repite la argumentación: "los apóstoles determinaron las reuniones litúrgicas que hay que tener la feria 4ª (miércoles), 6ª (viernes) y domingo; en la feria 4ª y 6ª, el ayuno hasta la hora de nona, porque el comienzo de la feria 4ª (o sea, el martes por la noche) Jesucristo fue detenido...".

d) Los autores tienden a relativizar la importancia de esta investigación sobre si la cena de Jesús fue no pascual históricamente. [58]

---

57 Cf. J. CARMIGNAC, *Las apariciones de Jesús Resucitado y el calendario bíblico-qumránico:* Sel Teol 47(1973)259-266; J.C. VANDERKAM, *The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calender:* CBQ 3(1979)390-411; P.R. DAVIES, *Calendrical Change and Qumran Origins: an Assessement of Vanderkam's Theory:* CBQ 1 (1983)80-89; L. MALDONADO, *La plegaria eucarística,* 173-186; H. HAAG, *De la antigua a la nueva Pascua,* 139-155; E. RUCKSTUHL, *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu,* Benziger, Einsiedeln 1963; A. MODA, *La date de la Cène. Sur la thèse de Mlle. Annie Jaubert:* Nicolaus 1(1975)53-116; F. GARCÍA, *Calendarios en Qumran:* Est Bíbl 3(1996)327-348; 4(1996)523-552.

58 Cf., por ej., H. HAAG, que afirma que la muerte de Cristo sí que hay que inter-

Por mal que nos sepa, hemos de reconocer que no podemos, con los datos que poseemos, conjugar las cronologías de los sinópticos con la de Jn y resolver la pregunta.[59] Con ello, desde luego, no renunciamos a nada esencial del sentido de la eucaristía. Las demás comidas sagradas se diferenciaban poco de la pascual, a excepción de sus elementos más característicos. A los autores del NT no parece importarles demasiado la pascua judía en sí, ni como cumplida en la eucaristía. Parecen mucho más interesados en el sentido de "la pascua de Jesús" y sus características.

Además, es evidente que la cena, fuera o no un rito pascual, se celebró en un clima muy cercano a la pascua, con el sentido de la nueva pascua centrada en Jesús. También aparece claro que los sinópticos han interpretado en clave pascual no sólo el misterio de la muerte de Cristo –cosa que hacen igualmente Pablo y Juan – sino también la eucaristía. Lo cual es fácil de explicar, por el paralelismo con la celebración de los judíos como memorial del primer éxodo. Si la muerte de Cristo es el nuevo éxodo (cf. Jn 13,1) y él es el auténtico Cordero pascual que se inmola por todos (cf. 1 Co 5,7 y Jn 19,36), no hay más que un paso para que la eucaristía se entendiera como el equivalente cristiano de la cena pascual judía y que eso los sinópticos lo proyectaran hacia atrás, contando la cena de Jesús como cena pascual. Los sinópticos no quieren decir que lo fuera históricamente, sino que lo es la eucaristía cristiana.

¿Son "históricos" los relatos?

Nuestra eucaristía ¿remonta hasta el mismo Jesús tal como la tenemos descrita en estos relatos? El que un relato nos describa las palabras y los gestos de Jesús en esa cena no significa necesariamente que las cosas hayan sucedido exactamente en esos términos. La prueba es que las cuatro fuentes difieren notoriamente entre sí.

---

pretarla en clave pascual, pero no necesariamente la eucaristía. Aunque concluye: "con todo, la eucaristía puede llamarse con razón pascua, no porque naciera o cumpliera la cena pascual de los judíos, sino porque en ella se celebra sacramental el misterio pascual pleno, el de Cristo": o.c. 135 ss.

59 B. SMITH, *The Chronology of the Last Supper:* Westm Theol Journ (1991)29-45, comienza confesando la impotencia del empeño: "The consensus seems to be forming that it is a lost of love to attempt to harmonize these accounts" (p. 29: "parece que se va formando el consenso sobre que es una pérdida de amor intentar la armonización de estos relatos"). Pero, a continuación, él mismo intenta conciliar las dos cronologías, basándose en lo que él llama ambigua terminología que se emplea en el NT para designar la fiesta de pascua y su víspera.

¿Está influenciada la redacción actual por factores distintos del histórico? Por ejemplo, ¿pueden ser considerados como "etiológicos"? La etiología cúltica es un género literario muy usado: en el relato del pasado se refleja (e incluso, se justifica o se funda) la celebración tal como la comunidad la iba realizando después. Es el caso de Ex 12 con respecto a la cena pascual de los judíos: seguramente en la noche histórica de la salida precipitada de Egipto no tuvo lugar una cena tan ritual y estructurada. Pero se cuenta proyectando sobre ella la organización que luego tuvo.

Los autores que han estudiado la historia redaccional de estos relatos han descubierto en ellos claves que no hacen dudar de la historicidad sustancial, pero que matizan el lenguaje de los mismos.

a) Se trata de relatos *liturgizados:* es una constatación generalmente admitida; los relatos no están descritos con una intención histórico-biográfica (les falta la vivacidad de otros relatos históricos), sino con la mirada puesta en la celebración que la comunidad ya hace tiempo que está realizando cuando se escriben estos documentos. La redacción está influida por la liturgia y refleja el modo de su celebración. [60]

Eso no significa que no sean históricos, ni que sean "etiológicos" si se entiende por ello que son "inventados" para justificar una celebración que no tiene soporte histórico. Es claro el influjo de la liturgia, pero en el fondo está la historia, la voluntad positiva de Cristo, tal como la captó la comunidad.

Se trata de relatos que eran piezas independientes que circulaban por la primera comunidad, sobre todo en su celebración: "evangelios dentro del evangelio". Es impensable que la eucaristía, con características tan nuevas, haya brotado de la voluntad de la comunidad. El relato de Pablo, por ejemplo, está demasiado cerca de los hechos (está escrito hacia el año 54) para poder ser inventado. Y él mismo apela a la tradición que ha recibido y transmitido.

El que la narración de la cena nos haya venido organizada con lenguaje litúrgico es precisamente garantía de verdad: detrás de él está la comunidad que lo recuerda y celebra así. En otro sentido, ¿no se puede decir que el primero que "liturgizó" la última cena fue el mismo Jesús, al relacionar tan vivamente su muerte sacrificial en la cruz con la donación sacramental del pan y del vino?

---

60 Se cuentan las palabras y gestos de Jesús tal como se recuerdan la celebración de la comunidad. Así se notan cambios de estilo literario y restos de inserción de pasajes previos, sobre todo en Lc y Co. En Mc vv. 18 y 22, por ejemplo, se repite la misma introducción ("estando ellos comiendo"). Se ha redactado el relato en estilo más simétrico, sobre todo en Mt Mc. El lenguaje de Co adquiere un tono cúltico: "el Señor Jesús... el Kyrios".

b) Son relatos influenciados por *las categorías del AT:* es lógico que la comprensión del misterio de Cristo y de la eucaristía por parte de la comunidad esté inspirada por las categorías en que se ve expresada la salvación en el AT: la figura del Siervo de Yahvé, la alianza nueva, como cumplimiento definitivo de la antigua, la pascua como clave central de la historia de la salvación, el concepto del memorial, el marco de la comida sagrada... Todo ello no se puede entender como "causante" de la eucaristía, pero sí puede explicar el lenguaje concreto con que la comunidad cristiana la entiende y la celebra.

c) El género literario de *las despedidas* es el género "testamentario", [61] que suele repetir un esquema parecido (recuerdos, exhortaciones, avisos, despedida) en los muchos casos de despedida tanto del AT como del NT. Mientras que el género "cúltico" más bien se refiere a la celebración litúrgica de esa misma comunidad. Juan es el más fiel testigo del género testamentario en la cena de Jesús: todo el discurso que nos transmite pertenece a este género, y no incluye el cúltico. Los otros también aportan pasajes de despedida ("no beberé... hasta que con vosotros... en el Reino"), palabras que se conservaron en la comunidad, por tradición oral, independientemente de las cúlticas, referidas al pan y al vino. Lucas las mezcla a modo de "agenda" de la vida de la comunidad.

d) Cada vez es más general la convicción de que ninguna de estas influencias se pueden considerar como las que inspiraron o dieron origen a la eucaristía cristiana. Esta no se entiende sin una relación histórica con la voluntad de Jesús, con lo que dijo e hizo en la cena de despedida, aunque no se pueda saber el contenido exacto de sus palabras. Siempre dependemos de unos testimonios de la comunidad: no podemos llegar a la voz y a los gestos del mismo Cristo. Pero aunque algunos detalles no los podamos asegurar, parece cada vez más claro que la eucaristía, como ya dijo Pablo, "viene del mismo Cristo" ("apo tou Kyriou").

No hay paralelos ni dentro del mundo judío ni del helénico que den una explicación plausible de lo que es la eucaristía: debe provenir, como dicen los relatos, de la voluntad misma de Cristo. Es la explicación más sencilla y a la vez la más convincente.

Los relatos, desde su "concordia discorde", que muestra su poca pre-

---

61 X. Léon-Dufour, o.c.; E. Cortés, *Los discursos de adiós de Gen 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía,* Herder, Barcelona 1975.

ocupación por darnos las palabras textuales, "taquigráficas", de Jesús, nos dan una idea de la eucaristía coherente con toda la vida y la mentalidad de Jesús tal como aparece en todo el evangelio. Es el aspecto que más convence a H. Schürmann: más que a las palabras, mira a las acciones y las compara con la actitud de Jesús durante su vida. A pesar del escepticismo de R. Bultmann, es mucho más general la creencia de que hay una "continuidad" entre el Jesús histórico y lo que nos cuenta y celebra la comunidad pascual. Los relatos están revestidos de categorías literarias y litúrgicas, pero en el fondo, la comunidad conecta con la intención fundamental de Jesús. [62]

Sentido teológico

Es el aspecto fundamental de nuestra mirada a la última cena de Jesús como origen de la eucaristía. ¿Qué sentido tiene la eucaristía según estas fuentes de la comunidad apostólica? ¿qué significado dio Cristo mismo a las palabras y gestos de su cena de despedida? Esta vez la síntesis la hacemos a partir de los relatos: antes la hicimos sobre el libro de los Hechos, y luego la tenemos que volver a hacer siguiendo a Pablo y Juan.

No es tarea fácil. Están de por medio los problemas textuales que hemos enumerado, que llevan a determinados autores a "leer" los relatos con opciones ya tomadas: la teología que se quiere ver en los textos influye en su lectura. Por eso tenemos que partir de las conclusiones más seguras, dejando aparte las más controvertidas, por ejemplo, si fue o no cena pascual la cena de despedida de Cristo.

---

62 M. Gesteira, *La Eucaristía* 75-88; R. Schwager, *Prové de Jesús mateix l'Eucaristia?:* Doc. d'Esgl. 210(1976)357-368 (antes en "Orientierung" 1975); J. Meier, *The Eucharist at the Last Supper: did it happen?:* Theol Digest 4(1995)335-351. Ha extrañado la voz disonante de J. Magne, *Les récits de la Cène et la date de la Passion:* EL 3(1991)185- 236, sobre todo por la poca solidez de sus argumentos. Para este autor, no existió la última cena. Todo vino de la cena de despedida de Betania, con la unción y las palabras escatológicas de despedida. Desde ahí, poco a poco, la comunidad fue dando forma a las palabras sobre la alianza, sobre el vino/sangre y finalmente sobre el pan/cuerpo. Entendiendo "cuerpo" no en el sentido del cuerpo de Cristo, sino el eclesial.

Le ha contestado, entre otros, P. Grelot, *Quelques précisions à propos du récit de la Cène:* EL 2(1992)153-161, criticando la falta de seriedad de los planteamientos del autor en lo referente a la última cena y al texto de Pablo. No se puede considerar como "interpolación" de la comunidad todo dato que no entra en un proyecto construido un poco arbitrariamente por el autor.

a) Ante todo, la última cena se entiende *como comida,* con todo lo que comporta tanto en el orden humano como religioso, y también en la conducta de Jesús, que "come y bebe" con otros, tanto en su vida prepascual como después de resucitado. La comida apunta al alimento, a la unión fraterna, a la relación de comunión con Dios, al anticipo de la comensalidad escatológica con el Mesías. Todo ello queda asumido básicamente en la eucaristía.

Pero a la vez es comida *mesiánica:* compartir con el Mesías la comida tiene una densidad mucho mayor que las comidas religiosas normales, sobre todo en el clima de despedida y de inminencia escatológica que rodeó la última cena. Ya a partir de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, las comidas con Jesús estarían envueltas en una más clara conciencia de su mesianismo, y mucho más al final.

Es una comida con claro *tono pascual.* Sea cual sea la conclusión sobre si fue o no estrictamente pascual, la última cena tuvo, por la cercanía de la fiesta, una orientación pascual, y por eso la comunidad muy pronto la interpretó en clave pascual, con lo que esta comporta de memorial, alegría, renovación de la alianza, alabanza, bendición escatológica y lazos comunitarios.

b) La cena de Jesús fue *de despedida,* en ese marco que Léon-Dufour llama "testamentario", de tensión escatológica, de solidaridad entre el que se despide y los que se quedan, de participación en la suerte común, de bendición final, de resumen de todo lo compartido y, a la vez, de anticipo y advertencia para lo que se avecina.

La última cena está señalada por *la inminencia del Reino escatológico.* El anuncio que Jesús había hecho a lo largo de su predicación –el Reino– se hace ahora insistente y urgente, y en la cena se presenta como inminente. Esta va a ser la última comida antes de que se inaugure ese Reino. Jesús va a morir y, sin embargo, su confianza no disminuye: precisamente por su muerte va a ser posible la inauguración del Reino y la apertura a la nueva realidad escatológica. Luego, en ese Reino, compartirán de nuevo los discípulos la comida con el Mesías.

Hay que recordar que el vino es un tema muy ligado a la perspectiva escatológica, ya en la literatura y las costumbres de mesa de Israel, y en los pasajes del NT en que aparece, por ejemplo a partir de las bodas de Caná. [63]

Ahora sabemos que el Reino ya ha llegado. Cristo *es* el Reino. La

---

63 Para el sentido escatológico que impregna toda la última cena de Jesús y, por consiguiente, la eucaristía, cf. E. TOURON, *La palabra escatológica de Jesús en la Ulti-*

"comensalidad" escatológica ya se ha inaugurado, y va a tener lugar en la eucaristía, que además de ser anuncio futuro, es "memoria" y alimento para el camino.

J. Jeremias interpreta las palabras de Jesús sobre "el fruto de la vid" que no beberá hasta el Reino, en el sentido de un *voto de abstinencia*. Jesús no come ni bebe (él traduce: "hubiera deseado... pero"), para mostrar la decisión con la que camina a la muerte, o su intercesión por el mundo, o la inminencia de la irrupción del Reino. [64] H. Patsch, entre otros autores, termina aceptando, aunque con matices, que Jesús no comiera ni bebiera, no tanto por voto de abstinencia o ayuno, sino como gesto simbólico de la llegada del tiempo definitivo, la escatología que se va a inaugurar. Dice Patsch que la interpretación de Jeremias es "posible", gramaticalmente, pero no necesaria ni probada del todo. Léon-Dufour cree que no se prueba, a pesar de los dos autores citados: lo lógico es que Jesús comiera y bebiera en esta cena de despedida, precisamente para expresar la común solidaridad y destino. [65]

c) La cena, y también la eucaristía, apuntan a *la muerte de Cristo* como muerte salvadora: sacrificial, expiatoria, vicaria. Es un tema sobre el que se escribe mucho últimamente. [66] Los relatos relacionan el gesto y la palabra eucarística con la muerte entendida a la luz de Is 53, el Siervo de Yahvé, en-

---

ma Cena (Mc 14,25 par.). Aportación de la historia de la exégesis actual a la escatología: en "Fe i Teologia en la Història" (homenaje a E. Vilanova) Barcelona 1997, 197-220; P. LEBEAU, *Le vin nouveau du Royaume*, Desclée 1966, 319 pp.

64 J. JEREMIAS, 227-240. Se apoya también en el ayuno que los primeros cristianos hacían el Viernes Santo con sentido expiatorio por Israel.

65 Cf. C. GIRAUDO, *A proposito della comunione di Gesú nel Cenacolo:* Civ Catt 3301(1988)31-42, estudia los testimonios antiguos y litúrgicos sobre si Cristo comió o no en la cena de despedida, o sea, si participó de aquel pan y aquel vino que él dijo que eran su cuerpo y su sangre. El peso de los testimonios y de sus razonamientos se inclina a que sí lo hizo: y al participar de esos dones ya entró sacramentalmente en comunión, él mismo el primero, en el dinamismo de la entrega pascual de la cruz anticipada a la cena.

66 H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982, 302 pp.; VARIOS, *Der Tod Jesu. Deutungen im NT*, Herder, Freiburg 1976; R.J. DALY, *The Eucharist and Redemption: the Last Supper and Jesus' Understanding of his Death:* Bibl Theol Bull 1(1981)21-27; I. OÑATIBIA, *Los sentidos de la muerte de Jesús y la Eucaristía:* Lumen 5(1982)385-409; R. PESCH, *Das Abendmahl und Jesu Todverständnis*, Herder, Freiburg 1978; J.P.GALVIN, *Jesus' Approach to Death: an examination of some recent studies:* Theol St 4(1980)713-744.

tregado por los demás, en la línea también de Mc 10,45. La figura del Siervo según Is 53 sirvió a la comunidad para entender y expresar el misterio de Cristo, porque la veía cumplida en él.

Pero ¿entendió así Cristo su muerte? ¿o se trata de una proyección postpascual por parte de la comunidad?

Hay autores escépticos, como R. Bultmann, que en 1960 aseguraba: "no podemos saber cómo entendió Jesús su fin, su muerte". Léon-Dufour comparte en cierto modo este escepticismo respecto a la conciencia de Siervo que pudo tener Jesús: aconseja prudencia a la hora de ver "citas" de Is 53 en el evangelio. La afirmación de Mc 10,45, por ejemplo, es magnífica ("he venido a servir y a dar mi vida"), pero no es seguro que se pueda atribuir el mismo Cristo, y podría ser la proyección a él de la convicción posterior, legítima por demás, de la comunidad. Cabría otra comprensión de la muerte: como la de un mártir o de un profeta, que beneficia a los demás; o como la coronación de una vida de servicio, pero no necesariamente con el valor de expiación vicaria. Lo que parece que anunció claramente Jesús, en su vida, fue la llegada del Reino, y también su próxima muerte violenta, pero no necesariamente que su muerte fuera el instrumento que diera inicio a ese Reino que fuera a "morir para salvar el mundo".

Otros autores son más positivos en la afirmación de que Jesús sí tuvo esa conciencia, al menos al final, precisamente en la última cena. Así J. Jeremias, R. Pesch, etc. Sin esta conciencia de ir hacia una muerte salvadora no se entenderían los textos y gestos de su última cena. Los dos que actualmente más lo defienden son H. Schürmann y H. Patsch. En sus estudios llegan a las conclusiones siguientes: a) no se puede excluir esta conciencia en el Jesús prepascual: que la tuviera y que la manifestara; b) más aún: lo más probable es que, al menos a la altura de la última cena, sí la tuviera, y que la manifestara precisamente con estas palabras sobre el pan y el vino. Su argumentación es a partir de la coherencia y convergencia de toda la actitud de Cristo y de su enseñanza a través de toda su vida: lo que Schürmann llama "proexistencia", la existencia para los demás, que en la vivencia de Jesús es muy anterior a su cena y a su muerte.

Ven improbable que la comunidad, por mucho que profundizara después de pascua en su comprensión del misterio de Cristo, llegara a tener por su cuenta esta concepción de la eucaristía y de la muerte salvadora de Cristo si no se remonta al mismo Jesús. El que anunciara el Reino no es incompatible con el anuncio de su muerte sacrificial y vicaria: al contrario, porque su muerte no será el final de un profeta, sólo, o el fracaso de una misión, sino que aparece como la ocasión de que se abra el Reino. A la vez anuncia su propia despedida, su muerte, y la comunión de mesa en

el Reino próximo. Así las palabras sobre el pan y el vino vienen a ser el anuncio simbólico y profético del sentido salvador de su muerte, o, como dice Schürmann, "los signos del cumplimiento escatológico del Reino y precisamente a través de la entrega sacrificial de Cristo en su muerte".

Con prudencia, pero también con motivaciones serias, se puede afirmar, según estos autores, que ese "por vosotros", "por los muchos", refleja la conciencia de muerte expiatoria que tenía Cristo al final de su vida. Que es lo que los textos dan a entender en su sentido más obvio. Hay un momento en H. Patsch, en que se le nota cansado de tanto escepticismo crítico: llega a decir que lo que habría que demostrar es, no la autenticidad de los textos, sino que se esfuerce en probar su no-autenticidad el que dude de ella. La autenticidad habría que darla por supuesta si no hay motivos muy serios en contra (o.c. 205 y 233).

d) La eucaristía se define como *el memorial de esa muerte* salvadora de Cristo, con todo lo que hemos visto que significa la categoría del memorial: no sólo recuerdo, sino actualización, participación en forma de comida sacramental, del acontecimiento salvador que es la muerte de Cristo, que en esta cena se presenta con un lenguaje sacrificial (cuerpo entregado, sangre derramada, por vosotros...).

El acontecimiento central –la nueva pascua, éxodo– es la muerte de Cristo en la cruz. Ahí es donde el NT centra toda la reconciliación, el sacrificio, la nueva alianza. Dios asume él mismo, con la entrega solidaria de su Hijo, el pecado de la humanidad, y salva el desfase entre su amor y el alejamiento de la humanidad. La pro-existencia, la actitud de total entrega de Jesús por los demás, que había caracterizado toda su vida, tiene en la cruz su expresión más seria y trágica.

La eucaristía aparece como la comida memorial en la que, de un modo misterioso, se hace actual y presente ese acontecimiento de la cruz, la entrega total de Cristo, haciendo partícipes a los suyos de todas las bendiciones mesiánicas que en la cruz se han realizado históricamente. [67]

---

67 Para el concepto de memorial, aplicado tanto a la cena pascual judía como a la eucaristía cristiana, cf. las obras señaladas en la nota 33; además, cf. C. GIRAUDO, *Irrepetibilità dell'evento fondatore e iterazione del rito: la mediazione del segno profetico:* Rass Teol 5(1983)385-402, que amplía el esquema tanto a la pascua judía como a la cristiana. En el primer caso el hecho histórico irrepetible es el éxodo, con el paso del mar Rojo. En el segundo, la muerte y resurrección de Cristo. El signo profético, para Israel, la sangre del cordero que marca las casas de los judíos y la cena previa a la salida. En el NT, el gesto simbólico de la copa de vino como sangre de Cristo. Ambos gestos simbólicos, inseparablemente unidos al hecho histórico correspondiente, se proyectan hacia una celebración memorial: la cena pascual y la eucaristía.

e) Las palabras de Cristo sobre el pan y el vino adquieren así su más profundo sentido de *autodonación sacramental de Cristo.* Después de su muerte, en su nueva manera de existencia gloriosa, el Señor quiere seguir dándose y comunicándose a los suyos, para que participen de su vida: "hyper", "por vosotros, por los muchos, por todos". Y un modo privilegiado de encuentro y comunión con su comunidad va a ser este pan y este vino, que son su cuerpo y su sangre, con todo lo que eso implica de bendición, nueva alianza, participación en su destino escatológico. Si siempre el pan partido comportaba la comunicación de una bendición divina para los judíos, aquí se relaciona claramente con el cuerpo de Cristo. El Mesías mismo, su persona, va a ser la fuente de bendición escatológica y el alimento para los creyentes. En la donación del pan y del vino –esto es mi cuerpo, esta es mi sangre– se resume la entrega de Jesús por los demás en su vida y en su muerte: ahora también después de su pascua.

En las palabras y gestos sobre el vino se junta la idea de la alianza hacia la que apunta el binomio vino-sangre. Como en el AT la alianza se selló con sangre (Ex 24), ahora la nueva alianza se sella con la sangre de Cristo, con el cumplimiento escatológico de todas las promesas, en la cruz, y se participa sacramentalmente en la copa de vino eucarístico. [68] Tanto la sangre como la alianza que ofrece Cristo presentan la redención y el acontecimiento de la cruz como una bendición, como una dimensión positiva.

Toda la escena se entiende en el marco de una relación interpersonal entre Cristo y los discípulos y en su gesto de donación y participación: Jesús anticipa y les ofrece la comunión en su nueva alianza de la cruz a través de la eucaristía, pensando también en el futuro. La muerte no va a romper los lazos de comunión: al contrario, hará posible una comunión más profunda y universal por la nueva presencia de Cristo y la actualidad perenne del acontecimiento de la cruz para la comunidad escatológica, a la que Cristo promete la donación de sí mismo por medio de los gestos eucarísticos. Cada eucaristía nos hará partícipes de los bienes escatológicos del Reino.

f) ¿Se puede afirmar, a partir de estos relatos, *la presencia real,* tal como luego la ha entendido la Iglesia? ¿llegó Jesús a expresar aquí su "identificación" con el pan y el vino?

Una primera respuesta, exegéticamente legítima, sería que se podría

---

68 Sobre todo si es literal lo de una sola copa para todos ("bebieron todos de él"), como se inclinan a creer J. Jeremias y H. Schürmann: es un gesto muy expresivo de la solidaridad comunitaria en la bendición mesiánica de la que es portador Cristo.

tratar aquí de "acciones simbólicas", entendidas en la dirección de los gestos proféticos tanto del AT como del NT: en hebreo *ot*, en griego *semeion*.

> Tales acciones simbólicas aparecen en profetas como Jeremías y Ezequiel. Es interesante la lista de ellas en Ez 3,24-27 (encierro en casa), 4,1-3 (la arcilla y el plano de la ciudad), 4,4-8 (postrado en el lecho), 4,9-17 (pan tasado), 5,1-5 (pelo y barba cortados y quemados). También Jesús se sirve de estos gestos simbólicos: la maldición de la higuera, la expulsión de los mercaderes del Templo.
>
> Para la mentalidad oriental estas acciones no se limitan a representar o significar intuitivamente un hecho presente o futuro, sino que contienen de algún modo ese mismo hecho y lo influyen o lo causan. Pero por más eficacia que se les suponga, ¿se trata en la última cena de una de esas acciones simbólicas, o es algo más? Como gesto dinámico simbólico podría indicar que lo que hoy les pasa al pan y al vino (partido, repartido) les pasará a su cuerpo y su sangre en la cruz. Sería como una doble "parábola en acción".[69]

Eso sería ya mucho: porque el simbolismo en acción no excluye, antes bien incluye, para los judíos, la realidad. Para ellos, estas acciones no sólo anuncian o significan, sino que son eficaces de lo que prometen o amenazan. En la cena de Jesús, serían signos proféticos y eficaces del cumplimiento mesiánico, una auto-revelación de Jesús y de su donación en la cruz.

Pero todo el contexto parece llevar a la convicción –al menos con gran probabilidad– de que según los relatos de la cena la intención de Jesús, y la comprensión de la comunidad, era algo más que una parábola o una semejanza: se trata de una verdadera donación de sí mismo en el sentido real, aunque sacramental. Una cosa es decir "yo soy la puerta", o "yo soy la vid, vosotros los sarmientos", en que se puede ver fácilmente la intención metafórica, y otra, afirmar "esto es mi cuerpo", "esta es mi sangre", "tomad y comed, tomad y bebed".

> Para probar esta "presencia real" –aquí hablamos sólo a partir de los relatos, todavía no desde Pablo o Juan– no parece que haya que apoyarse en el verbo "es", que en el original no existiría explícitamente, y sobre

69 Sobre esta perspectiva de las acciones simbólicas, cf. J.L. ESPINEL, *La cena del Señor, acción profética*, Madrid 1976; N.A. BECK, *The Last Supper as an efficacious symbolic act:* JBL (1970)192-198; H. SCHÜRMANN, *Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen. Eine Rückfrage nach dem historischen Jesus:* Bib. und Leben 11(1970)29-41; 73-78; además de las obras generales, sobre todo Patsch y Léon-Dufour.

todo porque también admite literariamente la interpretación de una acción simbólica, al estilo de las de Ezequiel, o bien con sentido metafórico (cf. Mt 13,37). Pero el contexto general apunta a algo más que a una acción profética: el gesto de donación por parte de Cristo, el mandato de su repetición memorial (si es una metáfora de la cruz, sucede una vez, no hace falta repetirla), el tono sacrificial (ahora Cristo sustituye con la entrega de su cuerpo y de su sangre los sacrificios de la antigua alianza), las circunstancias de la solemne despedida, el sentido obvio de las palabras, que esta vez no van seguidas de dificultades por parte de los discípulos ni de las correspondientes explicaciones por parte de Jesús (como cuando entienden mal el agua del pozo o el pan o la levadura). Todo ello nos lleva a una interpretación más densa que la de las acciones proféticas simbólicas, o sea, lo que llamamos "la presencia real", una identificación del Señor glorioso con el pan y el vino para darse en ellos y por ellos a la comunidad. Es la interpretación que de estos relatos hacen, como veremos, Pablo y Juan en su reflexión teológica. Si del mero texto gramatical no se puede sacar una demostración apodíctica, de la lectura que la primera comunidad hizo de ellos sí que se ve que estamos ante una acción totalmente nueva y profunda. [70]

---

70 Es interesante notar que cuando el magisterio formuló la doctrina católica sobre la presencia real, como veremos sobre todo en Trento, no adujo como principal prueba la exégesis de esos relatos, sino la "comprensión eclesial" de los mismos, la continuada fe de la Iglesia en los siglos, empezando, naturalmente, por la primera generación que la plasmó en sus escritos.

LA EUCARISTÍA SEGÚN SAN PABLO

Al hablar de los relatos de la institución de la eucaristía, ya hemos comparado el de Pablo, en 1 Co 11, con los de los sinópticos. Ahora queremos estudiar su teología eucarística, ya que Pablo, junto con Juan, es uno de los testigos privilegiados dentro del NT a la hora de comprender el misterio cristiano.

Al mismo tiempo, de sus textos nos vienen sugerencias muy actuales de espiritualidad y pastoral en torno a este sacramento central de la comunidad cristiana.

Pablo nos habla pocas veces de la eucaristía, menos que del bautismo: sólo en 1 Co 10 y 11, y las dos veces, no como asunto directo, sino indirecto, con ocasión de una consulta sobre los idolotitos y de un abuso de la comunidad. Pablo no pretende defender la eucaristía –nadie parece atacarla– sino que argumenta a partir de ella para otras actitudes de la comunidad de Corinto.[71]

---

71 Sobre la eucaristía en Pablo, cf., ante todo, las obras generales: X. LÉON-DUFOUR, 259-290. También es útil leer algún comentario general de 1 Co, por ejemplo los clásicos de HERING, CONZELMANN; también R. KUGELMANN en el comentario bíblico de S. Jerónimo, Madrid 1972, IV, 9-62; o bien los de LEAL (1962), TURRADO (1965), KUSS (1976), QUESNEL (1978).

Además: M.E. BOISMARD, *L'Eucharistie selon st. Paul:* Lum Vie 31(1957)93-106; P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung,* München 1960; L. DEQUEKER, W. ZUIDEMA, *La Eucaristía según san Pablo:* Conc 40(1968)561-571; H. SCHLIER, *Das Herrenmahl bei Paulus,* en "Das Ende der Zeit", Freiburg 1971, 201-215; G. BRUNI, *Eucaristia nella 1ª lettera ai Corinti:* Ricerche Bibl Relig 3(1977)35-55; F. MARINELLI, *Il passo eucaristico di 1 Cor 11,27-34: esegesi e teologia:* Later 2(1977)132-167; G.D. FEE, *Eidolothyta once again: an Interpretation of 1 Cor 8-10:* Bibl 61(1980)176-179; E. SCHLÜSSER, *Compartir la Mesa y celebrar la Eucaristía:* Conc 172(1982)152-168; H.J.

La comunidad de Corinto

Para entender lo que Pablo dice sobre la eucaristía en su primera carta a los Corintios, ante todo tenemos que situarnos en el contexto de los dos pasajes en que habla de ella, haciendo un esfuerzo por entender cuáles eran los problemas de aquella comunidad a los que Pablo responde.

> Corinto era una gran ciudad, cosmopolita, situada en una encrucijada de caminos, con dos puertos de mar, pagana, con fama de disoluta, con muchos templos. Cada dos años en sus cercanías se celebraban los "juegos ístmicos", que atraían a mucha gente. Pablo estuvo allí año y medio hacia los años 50-52 (cf. Hch 18,11) y escribe esta carta hacia el 55-56, desde Éfeso. De las cuatro cartas que les escribió se conservan sólo dos. La comunidad cristiana de Corinto se revela, según las cartas de Pablo, muy viva y conflictiva, con divisiones internas, con personalidad e ideas propias, no demasiado dispuesta a aceptar los razonamientos y consignas del apóstol.

a) *La temática de la 1 Co*[72] no es la que podríamos llamar "judía" (la relación entre la fe y la ley), ni tampoco la típicamente "cristiana" (el seguimiento de Cristo), sino más bien la "helénica": la relación entre *gnosis* y *agape*, entre ciencia y amor. La finalidad de todas las recomendaciones es la edificación de la comunidad.

KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Aschendorff, Münster 1982; M. GOURGUES, *Eucharistie et communauté chez saint Paul et les synoptiques:* Egl. et Théol. 1(1982)57-78; F. HAHN, *Herrengedächtnis und Herrenmahl bei Paulus:* LJ 3(1982)166-177; G. BORNKAMM, *Eucaristía e Iglesia en San Pablo*, en "Estudios sobre el NT", Sígueme, Salamanca 1983, 103-144; VARIOS, *Le corps et le corps de Christ dans la Première Epître aux Corinthiens, Congrès de l'ACFEB, Tarbes 1981*, Paris 1983; H. LONA, *Der Tisch des Herrn:* en "Freude am Gottesdienst" (homenaje a Plöger), Stuttgart 1983, 307-317; Ch. PERROT, *L'eau, le pain et la confession du Seigneur crucifié*, en "Sacraments de Jésus-Christ", Paris 1983, 17-45; G.J. GARLATTI, *La Eucaristía como memoria y proclamación de la Muerte del Señor. Aspectos de la celebración de la cena del Señor según san Pablo:* Rev Bib (Argentina) 16(1984)321-341; 17-18(1985)1-25; O. HOFIUS, *Herrenmahl und Herremahlsparadosis. Erwägungen zu 1 Kor 11,23b-25:* ZThK 4(1988)371-408; W. SEBOTHOMA, *Koinonia in 1 Cor 10,16: its Significance for liturgy and Sacrament:* QL 70(1989)243-250; M. KARRER, *Der Kelch des neuen Bundes (1 Co 11,23b-25):* BZ 2(1990)198-221; J.F.M. SMIT, *The Function of 1 Co 10,23-30: a rethorical anticipation:* Biblica 3(1997)377-388.

72 Cf. H. SCHLIER, *Über das Hauptanliegen des I. Briefes an die Korinther*, en "Die Zeit der Kirche", Herder, Freiburg 1956, 147-159.

Pablo habla de una comunidad demasiado "entusiasta", segura de sí misma y de su ciencia, de sus carismas y de su libertad, pero que entiende mal la escatología, porque está más bien satisfecha del presente y de su riqueza cultural: pero, sobre todo, de una comunidad que no tiene en cuenta a los débiles, a los hermanos. Pablo les dirá que lo principal es el amor: la edificación de la fraternidad, la entrega a los demás. Si la ciencia no lleva al amor, es vacía e inútil, por muy pneumática que sea.

b) *La división entre "fuertes" y "débiles"*, que aparece en 1 Co, ha sido interpretada de varias maneras. No parece que haya que identificarla sin más como la tensión entre grupos étnicos –griegos y judíos–, sino que es algo más completo.[73] Los fuertes lo son seguramente en ciencia, pero a la vez también en bienestar económico. Mientras los débiles lo son a la vez en ciencia (o cultura) y en nivel social. Son estos los que tal vez se quejan a Pablo de que los demás "comen carne". Los pobres, como siempre, no podían, y al menos querían aprovechar las fiestas paganas para comer gratis.

c) *La división de la carta* se puede considerar organizada de la siguiente manera:

* en los cc. 1-6 se habla de los abusos que se detectan en Corinto: discordias (1-4), el escandaloso (5), pleitos de cristianos ante tribunales paganos (6);

* en los cc. 7-15 Pablo responde a diversas consultas que le han hecho: comparación entre matrimonio y virginidad (7), el asunto de los idolotitos (8-10), las reuniones litúrgicas (11), los carismas (12-14), la resurrección de los muertos (15),

* para acabar con el epílogo del c. 16.

El primer pasaje eucarístico es respuesta a la consulta de los idolotitos. El segundo pertenece al tema de las reuniones litúrgicas y su falta de fraternidad.

---

73 Se está estudiando mucho últimamente la sociología como clave para entender el NT y, en concreto, la 1 Co. Cf. G. THEISSEN, *Los fuertes y los débiles en Corinto*, en "Estudios de sociología del cristianismo primitivo", Sígueme, Salamanca 1985, 235ss.; D.C. PASSAKOS, *Eucharist in First Corinthians: a Sociological Study*: RB (1997)192-210; ID., *Eucharist in the Pauline Mission. A Sociological Approach* (tesis doctoral en griego), Tesalónica 1994; A. SCHREIBER, *Die Gemeinde in Korinth*, Münster 1977, VI-190 págs.; T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Gospel and the social Practice according to 1 Corinthians*: NTS 33(1987) 557-584; J.L. DE LEÓN AZCÁRATE, *El conflicto de los idolotitos en Corinto*: Rev Teol Lim 2(1995)201-219.

d) Respecto al *modo de celebrar la eucaristía* en Corinto, hacia el año 50-55, parece que primero, al reunirse, tenían una cena comunitaria, a la que no llegaban todos puntualmente, y los primeros no esperaban a los demás (los pobres eran seguramente los que llegaban tarde); para pasar luego juntos a celebrar lo específico de la eucaristía, con los dos gestos del pan y del vino. Aunque no se dice nada, se supone que antes de la eucaristía celebraban las lecturas de la palabra. Y que la reunión tenía lugar en el día del domingo.

1 Co 10: la eucaristía cristiana y los cultos paganos

El tema eucarístico aparece aquí por una consulta que se le hace a Pablo: ¿pueden acudir los cristianos a las comidas sagradas públicas en que se come carne inmolada a una divinidad? La respuesta de Pablo ocupa los cc. 8-10 (exactamente, hasta 11,1).

En 1 Co 8 se establece el principio: la caridad es un criterio más importante que la ciencia (v. 13). Aunque algunos, "liberados" por la formación recibida, puedan argumentar que sí pueden acudir a esos banquetes, porque en realidad no existen los dioses falsos, otros, más timoratos o débiles, pueden escandalizarse de ver a cristianos comer carne sacrificada a los ídolos (los "idolotitos"). La libertad personal de cada cristiano tiene una frontera: el amor, la edificación de la comunidad, sobre todo en la persona de los más débiles.

En 1 Co 9 Pablo mismo se pone como ejemplo: ha renunciado a derechos que tenía para dedicarse a los demás: podría vivir a costa de la comunidad, porque tiene un trabajo propio (v. 4), podría llevar una mujer, como hacen otros apóstoles (v.5); pero ha preferido dedicarse a la comunidad plenamente y no hacer valer sus derechos. Así, aunque fuera lícito comer carne cúltica en algunas circunstancias (al ser invitado a casa de un amigo pagano, o al comprarla en las carnicerías), sin embargo los cristianos "fuertes" deben saber ceder para bien de los "débiles".

Pero hay otro principio más importante todavía: el peligro de la idolatría. En 10,1-13 se recuerda el ejemplo de Israel, su presunción, su caída en el pecado de la idolatría, y el castigo. Debe servir de escarmiento y figura para nosotros.

Del c. 10,14 al 11,1 está la respuesta concreta: en las tiendas sí pueden comprar carne con tranquilidad (10,25), así como participar en la cena de un amigo pagano que les invite (10,27), con la condición, en ambos casos, de no escandalizar a ningún hermano "débil". Pero en los banquetes sagrados, cla-

ramente idolátricos, no pueden participar. Y es aquí, en los vv. 14-22, donde Pablo argumenta a partir de la eucaristía y lo que para los cristianos significa, en contra de esa participación en los cultos paganos.

Análisis literario

10,1-13: es un "midrash" sobre los acontecimientos del desierto: nube, mar, maná, agua, experiencias sacramentos de salvación. Todos comieron y bebieron ("pantes" aparece cinco veces en los vv. 1-4) de aquella comida y bebida espiritual ("pneumatikon broma efagon, pneumatikon epion poma"), una comida y bebida que de alguna manera eran "espirituales", que recibían su sentido de parte de Dios. Pero no por ello agradaron a Dios, porque cayeron en la tentación de la idolatría y recibieron un duro castigo.

> El género del midrash supone una lectura sapiencial del pasaje del AT, aplicándolo a la vida actual de la comunidad. Aquí Pablo quiere que los corintios aprendan la lección y no caigan en la misma tentación de idolatría que los israelitas. Más aún: para Pablo ya estaban actuando en el AT los mismos protagonistas del NT: Cristo y su Espíritu. La roca era Cristo. Y el alimento y bebida de entonces ya eran "pneumáticos". [74]

10,14: la idolatría es el peligro que Pablo ve también en Corinto. Ya no es cuestión de tener delicadeza con el hermano escrupuloso: se trata de pertenecer totalmente a Cristo o no.

10,15: los "prudentes": hay una cierta ironía en toda la carta. Los corintios, como buenos griegos, tienen mucha ciencia. Que decidan ellos, que juzguen ellos, ya que saben tanto.

10, 16: Pablo va a razonar ahora a partir de un binomio que a nosotros nos resulta muy interesante, un binomio que tal vez perteneciera a una catequesis eucarística pre-paulina.

El primer argumento basado en la eucaristía tiene una dirección vertical, hacia Cristo. El "cáliz de bendición que bendecimos" ("to poterion tes eulogias ho eulogoumen"): el vino es nombrado con la terminología del "cáliz de bendición" de los judíos en su cena pascual, pero ahora lo bendecimos nosotros, pronunciamos sobre él nuestra bendición a Dios. "El pan que partimos" ("ton arton hon klomen"): también con terminología, pero con una resonancia claramente cristiana, la "fracción del pan" como nombre que gradualmente se hace específico de la celebración eucarística.

---

74 A. Carideo, *Il midrash paolino di 1 Cor 10,1-22:* RL 5(1980)622-641.

> El que aquí Pablo hable de la copa de vino antes de la fracción del pan no quiere seguramente decir que celebrasen la eucaristía en ese orden. En el capítulo siguiente volverá al orden que es tradicional en los relatos. Los autores explican este cambio porque Pablo quiere luego (v.17) argumentar partiendo de la comunidad como un pan y un cuerpo, y por tanto deja para el segundo lugar la fracción del pan. Con todo, hay que tener en cuenta las interesantes observaciones de E. Mazza. Para este autor, este orden (vino-pan) podría ser el que observaban los corintios, y que él ve también reflejado en la *Didaché* 9. Mientras que en 1 Co 11 habla del orden más conocido (pan-vino) porque está hablando de la última cena de Jesús, y no de la experiencia concreta de Corinto. Para Mazza, los materiales de que da testimonio la *Didaché* serían más antiguos, y también los conocería Pablo al escribir 1 Co . [75]

"*Comunión* de la sangre de Cristo, del cuerpo de Cristo" ("koinonia tou haimatos tou Christou, tou somatos tou Christou"). Pregunta retórica, a la que los corintios sólo pueden responder afirmativamente, porque ya saben que esa copa de vino y ese pan partido son comunión con Cristo. Aquí Pablo argumenta de una verdad previa a él, y que los corintios han asimilado.

Koinonia es un término muy denso, que habría que traducir como "participación conjunta" de una realidad salvífica, [76] esta vez del cuerpo y la sangre de Cristo. [77] En este v. 16 la palabra "cuerpo" indica claramente el cuerpo de Cristo (el Señor glorioso), y no el cuerpo eclesial, sobre todo por el paralelismo con la "sangre". No dice cómo sucede esta comunión con el Señor glorificado, que es el que se nos da en la eucaristía: él es la fuente de vida para la comunidad cristiana. Sería pobre interpretar esta donación solamente como comunicación de la fuerza salvadora de la cruz: el paralelo entre el binomio "vino-pan" y "sangre-cuerpo" es demasiado directo: todo indica aquí la presencia dinámica del Señor viviente y su donación a la comunidad en este doble gesto del vino y el pan. Cf. la posible comparación con 1 Co 6,16. El Kyrios quiere que entremos en comunión con él participando de ese pan y de ese vino, que son su cuerpo y su sangre.

---

75 E. Mazza, *L'Eucaristia di 1 Corinzi 10,16-17 in rapporto a Didachè 9-10:* EL 3(1986)193-223.

76 Cf. F. Hauck, *Koinonia,* en GLNT V, 693-723; D. Marion, *Communion: du Christianisme en un seul mot:* Esprit et Vie 11(1997)161-170; G. Panikulam, *Koinonia in the New Testament. A dinamic expression of christian life,* Rome 1979.

77 Léon-Dufour cree que aquí la expresión en genitivo ("participar del") le da a la argumentación un sentido más denso: "comunión verdaderamente personal entre el fiel y Jesucristo" (p. 267).

En el AT, aunque existía el concepto de comunión con Dios (alianza, comidas sagradas, sacrificios), nunca se emplea el término "koinonía" aplicado a Yahvé. En el NT es san Pablo el que lo utiliza más veces: los cristianos participamos conjuntamente de Cristo (1 Co 1,9), del evangelio (1 Co 9,23), de la fe (Filemón 6), del Espíritu (2 Co 13,13). En nuestro caso es la koinonía en el cuerpo y sangre del Resucitado, al celebrar la eucaristía.

10,17: segunda argumentación de Pablo, a partir de la comunidad eclesial. Hasta ahora la respuesta había sido: no podéis ir a esos banquetes sagrados, porque los cristianos ya tenemos la participación del cuerpo y sangre de Cristo. Ahora el motivo va a ser "horizontal": ya tenemos una comunidad con la cual celebrar y compartir nuestra comida sagrada. La idea de Pablo está bien trabada:

> "porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan". [78]

Primero afirma que "somos" un solo pan (la comunidad comparada a un pan) y un solo cuerpo (la comunidad, comparada al cuerpo humano, como en 1 Co 12), y a continuación expresa por qué somos (vamos siendo) un pan y un cuerpo: porque todos participamos ("metechomen", muy relacionado con la "koinonía" del v. 16) de un solo pan, que es el cuerpo de Cristo, como acaba de afirmar en el v. 16. Es interesante ese "pues" ("gar"): la idea es que la comunidad se va construyendo precisamente porque todos sus miembros participan del mismo Cristo.

10,18: el Israel según la carne también tenía la intención, en sus comidas sagradas, [79] de hacerse partícipe ("koinonoi") del altar ("thysiasteriou") al comer de las víctimas.

10,19-20: contraste con el ejemplo de los paganos, que también quieren entrar en comunión con los dioses a los que inmolan animales y luego comen de ellos. El razonamiento de Pablo es que los ídolos no son nada, o más bien son demonios. Por tanto, lo inmolado a ellos no tiene ningún valor. Pero la intención de esos banquetes sagrados es entrar en comunión con ellos,

---

78 "Hoti heis artos, hen soma hoi polloi esmen, hoi gar pantes ek tou henos artou metechomen". Así como en el v. 16 la palabra "soma", formando binomio con "haima", evidentemente se refiere al cuerpo de Cristo, aquí seguramente tiene el sentido de cuerpo eclesial: somos un cuerpo. La expresión "cuerpo", en Pablo admite las dos lecturas: el cuerpo eclesial de Cristo y el cuerpo eucarístico. Y, naturalmente, el que tiene el verdadero cuerpo glorioso es él, Cristo.

79 Cf. Lv 7,6.15 y Dt 18,1-4.

porque ese es el lenguaje simbólico de toda comida sagrada. Tanto el ejemplo de Israel como el de los banquetes paganos se pone como contraposición al cristiano: hay una cierta semejanza en la forma exterior (comida comunitaria y convicción que se participa de lo divino), pero sobre todo hay una clara discontinuidad: los cristianos sí que entramos en comunión con el cuerpo y sangre de Cristo, mientras que sus ídolos no son nada.

10, 21: por eso concluye con la gran antítesis, que se refiere a la misma afirmación central del v. 16: la "koinonía" con Cristo (el cáliz, la mesa, "trapeza" del Señor, la participación) es excluyente, incompatible con cualquier otra: no podemos entrar en comunión con el Señor y con los demonios, beber de la copa del Señor y de la de los demonios, participar en la mesa del Señor y en la de los demonios.

Sentido teológico

Pablo argumenta desde un doble punto de vista, en la consulta de los banquetes paganos. Ante todo, los cristianos no pueden acudir a ellos porque ellos tienen ya un Dios con el que entran en comunión. Por el pan y el vino de la eucaristía, Cristo les hace partícipes de su cuerpo y de su sangre, y esa comunión es excluyente, les impide participar a la vez de otras celebraciones en honor de los dioses falsos. Es el argumento de incompatibilidad "vertical". La eucaristía aparece como comunión con Cristo.

Pero también hay otro motivo: los cristianos ya tienen una comunidad propia, con la que reunirse y celebrar las comidas sagradas, la comunidad eclesial. La eucaristía –participación en el mismo Cristo– nos va haciendo a todos un solo pan y un solo cuerpo, o sea, va construyendo nuestra comunidad. No podemos ir buscando otras comunidades a las que unirnos. Es la incompatibilidad "horizontal".

La raíz está en lo que sucede en la eucaristía: en ella se nos da el mismo Cristo, entra en comunión con nosotros, nos hace partícipes de su vida y de su salvación. Desde luego, en Pablo hay otros factores que construyen nuestra unión con Cristo y la comunión de la Iglesia: la fe, el bautismo, la acción del Espíritu. Pero aquí prefiere argumentar a partir de ese momento privilegiado de la eucaristía, porque es el que más relación guarda con la consulta que se le hacía.

1 Co 11: la eucaristía y la fraternidad

La comunidad y sus reuniones

La comunidad de Corinto se reunía una vez por semana: este pasaje no nos dice ni qué día ni a qué hora, y tampoco sabemos explícitamente el orden de la celebración, aunque parece lo más probable que precediera una cena común y luego pasaran a celebrar la eucaristía, en la que ya aparecen agrupados los dos gestos del pan y del vino. Seguramente eso lo harían en la casa particular de algún cristiano rico.

Los primeros que llegan (los ricos, que están libres) empiezan ya a comer y a beber "su propia cena", en vez de esperar a los que llegarán más tarde, los pobres, que sólo pueden acudir acabada su jornada de trabajo. En las mesas de los primeros crece la alegría y algunos llegan a emborracharse. Hay, pues, una situación evidente de falta de fraternidad. Además de no esperar a los demás, tampoco les hacen partícipes de lo suyo ("mientras uno pasa hambre, otros se embriagan", v. 21). [80]

Pablo va a demostrar que una reunión de estas características es exactamente lo contrario de lo que Cristo pensó cuando nos encargó que celebráramos la eucaristía. Es un pecado social: no contra Cristo directamente, o contra la eucaristía mal celebrada en sí misma. El pecado está en la cena previa, y es un pecado contra los hermanos: "despreciáis a la comunidad de Dios... avergonzáis a los que no tienen", v. 22.

> No parece que tengan tanto relieve como este de la fraternidad los otros temas que también apuntan: los abusos (borrachera) o la excesiva euforia sacramentalista de los corintios, que podían dar demasiada importancia al hecho de participar en la comida sacramental, sin preocuparse de las actitudes internas exigidas.

---

80 Cf. P. LAMPE, *Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11,17-34):* ZNTW 3-4(1991)183-213. El autor estudia el paralelismo entre la cena descrita por Pablo con las cenas normales del mundo greco-romano, atestiguadas por los escritores paganos de la época, en las que, sobre todo, a la cena le seguía una "segunda mesa" o simposio, con vino y conversación amplia. Precisamente, para Lampe, el c. 14 de esta carta reflejaría este simposio, con su "desorden" característico si no hay alguien que dirija la tertulia.

Análisis literario

Los cc. 11-14 tratan del buen orden de las asambleas litúrgicas. Dentro de ella, 1 Co 11,17-34 específicamente se refiere a la celebración eucarística: las divisiones que hay entre los hermanos (vv.17-19), el abuso contra hermanos de la comunidad (vv. 20-22), al que sigue, como argumento, el relato de la última cena (vv. 23-25) y la reflexión personal de Pablo sobre lo que la eucaristía significa (vv. 26-32), para acabar con la recomendación final: hay que esperar a los hermanos, o sea, cuidar la fraternidad (vv. 33-34).

La reunión: en este pasaje aparece repetidas veces el verbo "reunirse" ("synerchomai": vv. 17.18.20.33): es la descripción fenomenológica de la celebración. Se completa con la expresión "en ekklesia", "epi to auto", "eis to fagein": la reunión es eclesial, unánime, y con la finalidad de participar en una comida.

Pero Pablo no puede alabar estas reuniones ("ouk epaino", vv. 17.22), porque hay divisiones y cismas ("schismata, haireseis": vv. 18-19), bandos o partidos dentro de la comunidad, entre los que pueden comer su propia comida, porque son pudientes, y los "que no tienen".

"Eso no es comer la cena del Señor" ("ouk estin ton kyriakon deipnon": algunos traducen "os resulta imposible celebrar la cena del Señor"). Lo que hacen los corintios nada tiene que ver con la (verdadera) cena del Señor. La argumentación de Pablo es fuerte: tal como lo hacen los corintios, no son fieles a la intención fundamental de la eucaristía tal como la pensó Cristo.[81] En el v. 21 contrapone la comida propia y la incoherencia de tomarla sin esperar a los demás ("prolambanein"), dándose la situación de que unos pasan hambre y otros ya están borrachos. Se contrapone la cena del Señor ("kyriakon deipnon") con la cena propia ("idion deipnon").

El pecado de los corintios contra la fraternidad está descrito en el v. 22: desprecian a la comunidad ("tes ekklesias tou Theou") y avergüenzan a los que no tienen ("tous me echontes"): la ostentación y la falta de solidaridad.

A partir del v. 23, *Pablo arguye* contra esta situación aduciendo el relato de la última cena. Aquí no aparece este relato, como en los sinópticos, como dato biográfico, sino como razonamiento de Pablo para hacer ver el absurdo que supone que los corintios celebren la eucaristía precisamente en contra de la intención de Jesús.

Los términos de la tradición ("parelabon... paredoka") presentan como

---

81 O. RODENAS, *Eso no es comer la cena del Señor:* Salm 22(1975)555-561.

una cadena de transmisión oral dentro de la comunidad. No hace falta recurrir a ninguna revelación especial: el "recibí del Señor" indica, sencillamente, que Pablo ha recibido este relato por una tradición que remonta al mismo Jesús y así la ha transmitido a los corintios.

"En la noche en que *fue entregado*" ("paredidoto"): la tarde en que Jesús celebró su cena de despedida y fue entregado.[82] De este modo, Pablo sitúa la eucaristía, como los sinópticos, en el contexto de la pasión del Señor.

En el relato, como ya hemos visto al hablar de este en comparación con los otros tres, hay peculiaridades: es el único que trae dos veces el mandato memorial; para el vino no tiene del "derramado por vosotros"; habla de Jesús como del "Kyrios"; nombra la cena intermedia entre el pan y el vino.[83]

La argumentación de Pablo sonaría así: Cristo fue entregado, nos dio su propio cuerpo ("el por vosotros", "to hyper hymon", sin el "didomenon", lo que acentúa más todavía el carácter como de definición: Cristo es "el por vosotros"), y encargó a la comunidad que celebrara esto como memorial de su entrega por los demás. Ahora bien, ¿cómo puede llamarse memorial de la entrega de Cristo lo que hacen los corintios, que no son capaces de esperarse los unos a los otros, que no hacen partícipes de su comida a los más pobres, que los avergüenzan, que desprecian a la comunidad?

"Proclamáis la muerte del Señor" ("ton thanaton tou kyriou kataggellete"): cada vez que la comunidad celebra la eucaristía proclama la muerte salvadora del Señor. Aquí, "proclamar" viene a ser lo mismo que celebrar el memorial. No hace falta que en la celebración se nombre con palabras explícitas esa muerte: el hecho mismo de la reunión y de la participación en el cuerpo y sangre de Cristo es ya proclamación sacramental, acción memorial, de la muerte de Cristo, condensación de todo el misterio de la pascua (muerte y resurrección, muerte salvadora y victoriosa) que se entiende siempre presente y operante en medio de la comunidad.[84]

---

82 Cf. W. POPKES, *Christus traditus*, Zürich-Stuttgart 1967. La "entrega" puede tener varios sentidos: la traición de Judas y la detención por las autoridades, o Jesús mismo que se entrega, en la línea de Ga 2,20 o Is 53. Más probablemente, que el Padre, Dios, le entregó por nosotros, como aparece en Rm 8,22 y 4,25.

83 La traducción del "hosakis" ("cuantas veces") tiene matices diferentes según los autores. Así, J. Jeremias entiende que la frase tiene este sentido: "si es que bebéis, hacedlo...", en la línea de que en la primera comunidad a veces se celebraría sólo con pan. Pero es más general la interpretación obvia: "cada vez que bebáis, hacedlo...": lo normal sería que bebieran también del cáliz en cada eucaristía.

84 Cf. el estudio de J. SCHNIEWIND sobre "kataggello" en GLNT I, 185-192: la raíz "aggel" significa anuncio y proclamación, pero el uso de este verbo en el NT apunta

¡Hasta que venga" ("achri hou elthe"): la eucaristía ocupa el tiempo intermedio –en el ámbito de la Iglesia y del Espíritu– hasta la manifestación parusíaca del Reino ya inaugurado por Cristo en su muerte. [85]

"Reos del cuerpo y sangre de Cristo": en el v. 27 hay una fuerte denuncia de Pablo. Ya había dicho que lo que hacen los corintios "no es la cena del Señor". Ahora les dice que si celebran "indignamente" ("anaxios"), o sea, de ese modo tan inadecuado y falto de caridad, sin considerar la eucaristía como "cena del Señor" y memorial de su entrega, no sólo se puede decir que faltan a los hermanos, sino que se hacen reos del Señor, como culpables incluso de su muerte (porque todos formamos un solo cuerpo con él, como especificará en todo el cap. 12).

Por eso los vv. 28-32 presentan con palabras duras lo que la eucaristía tiene de juicio sobre la comunidad. El poder del mal sigue presente en Corinto (enfermos, muertos) precisamente porque no saben celebrarla tal como la pensó Cristo, y les hace más mal que bien, se convierte en "crisis" y juicio, porque no saben "discernir" el cuerpo de Cristo (aquí sí puede significar el cuerpo eclesial). La presencia del Kyrios nos pone a todos frente al juicio escatológico, y la eucaristía es así una celebración comprometedora que nos hace entrar en "crisis". Al posible entusiasmo sacramentalista (¿mágico?), Pablo opone la necesidad de un discernimiento y una actitud de fraternidad.

> Hay varias palabras con la raíz "krin", "crisis, juicio". Para que la eucaristía no se convierta en juicio condenatorio para nosotros, se nos invita a juzgarnos a nosotros mismos: "examínese cada uno" en sus actitudes, y también discierna el cuerpo del Señor, reconociendo en la comunidad a los miembros del cuerpo de Cristo: cf. 1 Co 12,26-27. Es un eco de este planteamiento el que, en una de las oraciones personales del presidente de la eucaristía, se pusiera desde hace siglos, esta petición: "la comunión de tu Cuerpo no sea para mí un motivo de juicio y condenación...".

---

siempre a la "proclamación y anuncio de un acontecimiento cumplido": cf. Hch 4,2 ("proclamar en Jesús la resurrección de los muertos"); 17,3.23; 26,23. No es sólo una enseñanza, sino una proclamación cuasi-cúltica y efectiva de un acontecimiento salvador que se considera cumplido y presente.

85 J. Jeremias interpreta este "ajri hou elthe", no tanto en el sentido temporal ("hasta que venga"), sino dinámico y final ("para que venga"). La eucaristía, celebrada en la presencia de Dios, hace apresurar la manifestación definitiva del Reino, del que la muerte de Cristo fue la inauguración y la eucaristía su sacramento.

La conclusión (v. 33) va a ser de nuevo en dirección a la fraternidad, que era el punto flojo de los corintios: esperarse los unos a los otros, para que la eucaristía pueda ser lo que Cristo quiso que fuera.

Sentido teológico de la eucaristía según Pablo

a) El *nombre* que Pablo da a la eucaristía es "cena del Señor" ("kyriakon deipnon"), "la mesa del Señor" ("trapeza tou kyriou") y sólo indirectamente "fracción del pan" ("klasis tou artou"), que es un nombre más conocido por los provenientes del judaísmo, y no tanto del helenismo. Es un nombre, por lo tanto, que subraya el marco de una comida. Por parte de la comunidad supone una "reunión" ("synerchomai eis to fagein", "en ekklesia", "epi to auto"). Parece que el pan y el vino, con sus palabras y gestos, están ya juntos al final de la cena.

b) Para él, la eucaristía es una celebración que los corintios conocen y practican, porque pertenece a *la tradición de la Iglesia:* "paradosis" que remonta hasta el mismo Señor ("apo tou Kyriou"), con sus verbos clásicos de recepción y transmisión. Pablo no intenta defender la eucaristía, sino argumentar a partir de ella para corregir un abuso o contestar a una consulta.

c) La eucaristía tiene estrecha *relación con la muerte de Cristo* en la cruz. El pan que partimos es comunión con el cuerpo de Cristo que se entrega; el vino es comunión con la sangre de la nueva alianza de Cristo. En el fondo está la persona de Cristo, "el por vosotros", el Siervo.

> Más difícil es decidir si todo el discurso del c. 10 tiene o no un tono sacrificial referido a la eucaristía, por comparación con las comidas de Israel o de los paganos. El carácter sacrificial está más claramente expresado cuando en 1 Co 11 se define la celebración cristiana como memorial del sacrificio de Cristo, como proclamación de su muerte salvadora, siempre actuante en medio de nosotros. Cf. Hb 10,19s.

d) Esta relación se especifica bajo la *categoría de memorial* y de proclamación cúltica ("anamnesis... kataggellete"): memorial en el sentido de los judíos, que supone, no un recuerdo meramente subjetivo de un acontecimiento, sino presencialización de ese mismo acontecimiento, que se considera vivo y operante para la comunidad cada vez que se celebra la eucaristía.

e) La celebración, como buen memorial, mira también al futuro, tiene una clara *tensión escatológica,* "hasta que venga" o "para que venga". La eu-

caristía –como todo el tiempo de la Iglesia– tiende a la manifestación plena del Reino, anticipando ya el banquete escatológico y buscando su plenitud, en la línea de la exclamación "maranatha", "ven, Señor Jesús" de la primera generación.

Que la celebración tenga un carácter escatológico no significa que sea antihistórica, sino que quiere impregnar a la historia de una visión escatológica. La comunidad cristiana debe ser, ante el mundo y en medio del mundo, una imagen claramente visible del Reino escatológico, y a la vez, misionera, comprometida en la transformación de ese mismo mundo. Lo que pasa es que el acontecimiento escatológico por excelencia, la pascua de Cristo, ya ha sucedido: el *eschaton* ya ha entrado en nuestra historia.

f) Pero no sólo hay una mirada al pasado y al futuro: en la eucaristía hay un "hoy", la actualización del acontecimiento salvador que es la muerte de Cristo. Pablo la expresa afirmando que los cristianos entran *en comunión con Cristo*, con su cuerpo y su sangre. Comer y beber la eucaristía es participar del Mesías glorioso y resucitado. Por eso la incompatibilidad de la eucaristía con los otros convites paganos, porque los cristianos participamos ("koinonia", "metecho") del Señor resucitado. Cristo es ahora la comida, nos ofrece su propia realidad escatológica, la alianza definitiva con Dios que se ha realizado en él de una vez por todas.

g) Aunque el lenguaje de Pablo es distinto del que nosotros usamos para expresar la *presencia real* de Cristo en el pan y el vino, y aunque él no hace ningún esfuerzo para describir el "cómo" de esta donación, sin embargo, toda su manera de razonar, tanto en 1 Co 10 como en 1 Co 11, supone la realidad de esta presencia, de esta comunión y de esta participación. Realidad sacramental, pero realidad.

La cercanía y la presencia de Cristo a los suyos no ha terminado con su muerte y su ascensión: sigue viva y operante y la eucaristía es el modo privilegiado de su comunicación. No se puede explicar el pasaje de Pablo sólo con una presencia personal del Señor en la celebración, sino que apunta claramente a la presencia relacionada con los elementos: el binomio pan-vino aparece como equivalente e intercambiable con el binomio cuerpo-sangre.

El mismo Señor que se entregó en la cruz se da ahora, desde su existencia gloriosa, a su comunidad por medio de la eucaristía. Es una presencia "dinámica", está y se da como comunión y para comunión. Su presencia no termina en el pan y el vino, sino en la comunidad que le come y le recibe. No se trata, evidentemente, de una concepción materialista y física. Estamos ante el Señor glorioso: pero su donación y comunión es real, aun siendo sacramental. Nos hace entrar en su realidad escatológica.

Como dice Käsemann, "la expresión *presencia real*, por mucho que se pueda objetar contra ella, responde exactamente a la realidad significada por Pablo..., el Señor glorioso nos hace entrar en su espacio, en comunión con él... la autocomunicación corporal de Cristo en el sacramento nos confisca a una obediencia concreta y corporal con el cuerpo de Cristo... el Cristo confisca sacramentalmente nuestros cuerpos para su servicio en su cuerpo. Así se muestra como Cosmocrator, que somete a su señorío el mundo en nuestros cuerpos y que constituye con su cuerpo el nuevo mundo". [86]

h) El efecto de la eucaristía no sólo es "vertical", cara a Cristo glorioso, sino también "horizontal": los dos pasajes tienen un marcado *acento eclesial y comunitario.*

Comiendo ese único pan, que es el cuerpo del Señor, nos convertimos los muchos en su cuerpo eclesial. Es la idea de 1 Co 10,17 y de todo el contexto de 1 Co 11. Pablo ve una íntima relación –causal, incluso– entre el cuerpo eucarístico de Cristo y su cuerpo eclesial. No sólo comemos el cuerpo de Cristo, sino que eso nos ayuda a convertirnos nosotros mismos en cuerpo de Cristo. Por eso puede argumentar que no vayan a celebrar comidas con otras comunidades paganas y puede denunciar que si se falta a los hermanos se falta contra el mismo Cristo, haciéndose reos de su cuerpo y de su sangre.

Por una parte aparece la comunidad fraterna como efecto de la celebración (1 Co 10,17), pero por otra, como condición indispensable para la misma celebración (1 Co 11). Si la cena del Señor es incompatible con la cena en honor de dioses paganos (1 Co 10), otro tanto habría que decir de la "cena propia", la de quienes se encierran en sus propios intereses y no hacen partícipes de ella a los demás: eso no se compagina de ninguna manera con la idea de Cristo sobre la eucaristía.

Los estudios sociológicos sobre la comunidad de Corinto, antes citados, ponen énfasis en la doctrina de Pablo sobre las consecuencias que la eucaristía debe tener en la vida de fraternidad. Hay que compartir el pan humano para poder celebrar la fracción del pan eucarístico. Passakos subraya, sobre todo, que para el apóstol no se trata sencillamente de dar por supuestas las diferencias sociales entre los cristianos, como las que existían en la sociedad de la que provenían, echando sobre ellas una capa de caridad, sino que la eucaristía es más exigente y revulsiva, debe corregir esas diferencias, debe ir directamente a una justicia más comunitaria, y

86 E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre:* Evang. Theol. 7(1947-1948)263-283.

no conformarse con un paternalismo que coexiste con las divisiones.

Que Pablo dé tanta importancia a la fraternidad, en el contexto de la eucaristía, es una idea que concuerda con el espíritu de Mt 5,23 (reconciliarse con el hermano antes de ofrecer en el altar) y con el lavatorio de los pies de Jn 13. La eucaristía como constructora de la comunidad es también una idea que ya se encuentra implícita en la noción misma de la alianza, en la entrega de Cristo el Siervo por los muchos, y en el espíritu de toda cena pascual para los judíos.

i) Desde luego, la eucaristía *no opera de modo mágico* esta comunicación salvadora, por la materialidad de sus acciones y elementos. El sacramento no salva por sí mismo, automáticamente. Pablo pone en guardia a los cristianos para que no caigan en la tentación de un sacramentalismo como el de Israel (10,3ss). La eucaristía es a la vez salvación y juicio (11,27-32): como dice Käsemann, "el encuentro con el Kyrios glorificado significa gracia en el juicio y juicio en la gracia".[87]

Por parte de la comunidad, además de la celebración ritual, hace falta una actitud interior de fraternidad. Recibir "dignamente" el cuerpo y sangre del Señor, en el presente contexto, significa la actitud de la caridad fraterna, "reconociendo" en la comunidad al cuerpo de Cristo e imitando la entrega por los demás del mismo Señor. Por eso debe el cristiano "examinarse" a sí mismo ("dokimazeto"), para que la celebración no sólo concuerde con la letra, sino también con el espíritu con que la pensó Cristo, que es alimento y juez al mismo tiempo.

j) En el conjunto de la obra de Pablo la eucaristía debe entenderse *en conexión con el resto de su teología*. Es un sacramento íntimamente relacionado con la cristología, la pneumatología (el Espíritu que anima a la comunidad de Cristo), la eclesiología (para Pablo decir "cuerpo de Cristo" es a la vez decir eucaristía y decir Iglesia), el bautismo (por el que somos incorporados por el Espíritu a Cristo y a la comunidad), la evangelización y la fe (la eucaristía la celebran los creyentes), la vida moral (según el estilo de Jesús), el compromiso en medio de la sociedad (para transformar este mundo, la comunidad tiene que ser imagen creíble del Reino escatológico de Cristo), la liturgia de la vida (en Rm 12 Pablo invita a la ofrenda de la propia existencia como culto perfecto a Dios)...

---

87 E. KÄSEMANN: ibid.

LA EUCARISTÍA EN SAN JUAN

El evangelio de Juan no trae el relato de la institución de la eucaristía en el marco de la cena de despedida de Jesús, como hacen los sinópticos. Pero es el autor del NT que más profundiza en la comprensión de este sacramento, sobre todo en su c. 6, pero también en el 13 (el lavatorio de los pies), el 15 (Cristo, verdadera vid que comunica la vida) y en 19,34 (la sangre y el agua que brotan del costado de Cristo en la cruz). [88]

---

88 La bibliografía sobre la eucaristía en Juan es abundantísima. Ante todo, recomendamos las obras generales sobre la eucaristía o sobre los datos del NT (por ej., Léon-Dufour, 311-345; M. Gesteira 122-146) y también los comentarios más importantes al evangelio de Juan, como R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, Herder, Barcelona 1980, 3 vols.; R. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Cristiandad, Madrid 1979, 2 vols.; X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan*, Sígueme, Salamanca, 4 vols., 1989-1998: para Jn 6, vol. II, pp. 71-157.

Cf., además, D. MOLLAT, *Le chapitre VIe de Saint Jean:* Lum et Vie 31(1957)107-119; H. SCHÜRMANN, *Joh 6,51c, ein Schlüssel zur grossen joh. Brotrede:* BZ (1958)244-262; A. FEUILLET, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie:* NRT 82(1960)803-822; J. GIBLET, *La eucaristía en el evangelio de Juan:* Conc 40(1968)572-581; H. SCHLIER, *Johannes 6,22-59 dans l'exégèse recent*, en "Das Ende der Zeit", Herder 1971,102-123; G. SEGALLA, *Gesù pane del cielo. Eucaristia e cristologia in Giovanni*, Messaggero, Padova 1976, 174 pp.; P.R. TRAGAN, *Le discours sur le pain de vie. Remarques sur sa composition littéraire:* en "Segni e Sacramenti nel vangelo di Giovanni", Anselmianum, Roma 1977, 89-119; A. DÍEZ MACHO, *La Eucaristía en el capítulo VI del evangelio de San Juan:* en "Eucaristía y vida cristiana", Toledo 1979, 55-88; J. GIBLET, *La Chair du Fils de l'homme:* Lum Vie 149(1980)89-103; M. GOURGUES, *Section christologique et section eucharistique en Jean VI:* Rev Bibl 4(1981)515-531; S. LEGASSE, *Le pain de la vie:* Bull Litter Eccles 4(1982)243-261; M. ROBERGE, *Le discours sur le pain de vie:* Laval Théol Phil 3(1982)265-

Los sacramentos en el evangelio de Juan

Una cuestión previa que afecta tanto a la eucaristía como al bautismo y la penitencia: ¿tiene intención sacramental el evangelio de Juan? [89]

Para algunos autores (Bultmann, Käsemann, Bornkamm) Jn no muestra ninguna preocupación sacramental. Al contrario, se diría que es opuesto a los sacramentos. Lo que le interesa es sólo la persona de Cristo y nuestra respuesta de fe. Los pasajes en que aparecen alusiones claras a los sacramentos (3,5; 6,51-18; 19,34) son considerados como añadiduras redaccionales posteriores a Jn.

Otros (Cullmann, Niewalda), por el contrario, ven en Jn una constante intención de iluminar la praxis sacramental de la comunidad, con su lenguaje simbólico: en Caná, en la purificación del templo, la multiplicación de los panes, el lavatorio de los pies, el discurso de despedida, la lanzada del costado, además de los textos clásicos del bautismo o la eucaristía. Son pasajes que, según estos autores, apuntan al bautismo y la eucaristía, los sacramentos en que Cristo resucitado sigue presente y entra en comunión con sus fieles. Aunque Cullmann ha exagerado este color sacramental de Jn y lo ha tenido que matizar posteriormente, tiene el mérito de haber hecho caer en la cuenta de este simbolismo que ciertamente existe en las páginas de Jn.

Actualmente, tanto los autores católicos como los protestantes, prefieren un término medio. La intención primaria en Jn es la cristológica. Los términos que más aparecen son "vida", "fe", "verdad", "conocimiento", "luz", "gloria", "hijo del hombre", aplicados a Cristo como el envia-

---

299; A. GRASSI, *Eating Jesus' Flesh and Drinking his Blood: the Centrality and Meaning of John 6,51-58:* Bibl Theol Bull 1(1987)24-30; J. CABA, *Cristo, pan de vida. Teología eucarística del IV Evangelio. Estudio exegético de Jn 6*, BAC, Madrid 1993, 671 pp.; D. MUÑOZ, *El don de Dios Amor. Cristo, luz del mundo y pan de vida, en San Juan*, Madrid 1993; A. GARCÍA MORENO, *El cuarto evangelio*, Eunate 1996, 383-439 ("Jesucristo, el Pan vivo");

89 Cf. específicamente M. COSTA, *Nota sul simbolismo sacramentale nel IV Vangelo:* Rib Bibl 13(1965)239-254; F. FERNÁNDEZ, *Los sacramentos en el IV Evangelio:* Studium Legionense 7(1966)11-105; O. CULLMANN, *Los sacramentos en el evangelio de Juan*, en "La fe y el culto...", Studium, Madrid 1971, 181-296; R. KYSAR, *The Fourth Evangelist and his Gospel*, 1975, 249-262; VARIOS, *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, ed. Anselmiana, Roma 1977; VARIOS, *Fede e sacramento negli scritti giovannei*, Roma 1985; C.H. COSGROVE, *The Place where Jesus is: Allusions to Baptism and the Eucharist in the Fourth Gospel:* NTS 35(1989)522-539; A. GARCÍA-MORENO, *Teología sacramentaria en el IV evangelio:* Salm 1(1995)5-27.

do de Dios. Pero no se puede negar que también presenta alusiones simbólicas a los sacramentos, como prolongación y visibilización eclesial de la salvación de Cristo. En general, a Jn no le interesa la "historia" de los sacramentos, su "institución", sino su sentido simbólico y teológico, en el que sí que profundiza. Hay una "continuidad" entre los signos ("semeia") salvíficos de Cristo y los sacramentos de la Iglesia. El Cristo salvador actúa ahora por medio de su Espíritu y de los sacramentos eclesiales. No se entienden estos sino en clave de Cristo, pero tampoco se entiende a Cristo sin los sacramentos. [90]

Brown, en su comentario sobre Jn, establece buenos criterios a aplicar para saber en cada texto si se puede o no hablar de alusión sacramental. No necesariamente debió ser intención sacramental en Jn lo que se puede leer sacramentalmente ahora. Hay que aplicar criterios externos e internos. Si en la primitiva comunidad, por ejemplo, no hay evidencia de que un pasaje de Jn fue interpretado sacramentalmente, hay que sospechar de los intentos actuales de leerlo en ese sentido (criterio "negativo"). Mientras que no se puede emplear este criterio como positivo: el que los autores de los primeros siglos le den a un pasaje sentido sacramental no indica necesariamente que Jn también se lo había dado originalmente. A veces es el mismo Jn el que "explica" un simbolismo (3,14, la serpiente; 9, ciego de nacimiento; 13, lavatorio de los pies; 21, 18-19, el modo de muerte para Pedro...). Combinando los criterios internos y externos (que se pueden resumir en una "evidencia cristiana primitiva"), se puede afirmar que en Jn la intención sacramental es muy grande, aunque sea el evangelista que menos nos cuenta la "historia de la institución" de los mismos sacramentos. Más que historia, hace teología. Pero no se puede negar que conoce y presenta la vida sacramental de la comunidad.

Estudio crítico-textual de Jn 6

También aquí, antes de abordar el sentido teológico que Jn da a la eucaristía, tenemos que detenernos en plantear los problemas que pueda haber en el texto mismo, en su aspecto literario y en el de su autenticidad.

La crítica textual no es lo principal en nuestro estudio (lo es la gran revelación de Jesús, "yo soy", de todo el evangelio, aquí el "yo soy el pan de la

---

90 Ciertamente pudo ser distinto lo que entendieron los contemporáneos de Jesús y lo que luego sabían y practicaban los cristianos, cuando escribió Jn. Debe ser el mismo texto el que, analizado exegética y comparativamente, nos indique la dirección de su lectura: si hay o no intención sacramental en lo que dice.

vida", y la respuesta celebrativa de la comunidad), pero no se puede tampoco olvidar, si queremos entender mejor lo que quiso decir Jesús y qué actitud esperaba de nosotros.

División del evangelio de Jn

El evangelio de san Juan se puede considerar dividido así: prólogo (1,1-18); "el libro de los signos" o de las "obras" (cc. 1-12): Cristo, el enviado de Dios, demuestra su procedencia con los signos, de entre los que Jn selecciona y desarrolla los más expresivos para iluminar la persona de Cristo como "bajado" de Dios, con un sentido descendente en los doce primeros capítulos (Caná, hijo del centurión, panes, ciego, Lázaro...);[91] "el libro de la gloria" (cc. 13-20), en que se narra la vuelta, la "subida" al Padre: basta ver cómo empieza el c. 13; y, por fin, el epílogo (c. 21).

La idea central de la primera parte es Cristo como el enviado de Dios, el "que baja" (3,13) y que luego será "elevado" (3,14s), el "yo soy" ("ego eimi"). Son, como dice Jn 20,31, signos ("semeia") que demuestran que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios, y los que creen en él tienen vida.

En la segunda parte vemos el movimiento inverso: la glorificación del Hijo del hombre, que conduce consigo hacia la salvación escatológica a los que creen en él.

El c. 6 (que bastantes autores creen que hubiera sido más lógico que se situara antes del c.5), antes del discurso sobre el pan de vida, nos narra dos de estos signos reveladores de la identidad de Jesús: la multiplicación de los panes y el caminar sobre las aguas.

División de Jn 6

Los autores no se ponen de acuerdo para expresar la organización interna de Jn 6. Nosotros, aquí, después de haber visto las diversas posturas, elegimos esta división.[92]

---

91 Cf. A. Grassi, *Eating, o.c*, estudia estos siete signos, y los relaciona mucho con el gran signo de la cruz: el agua y la sangre que brotan del costado de Cristo, que él considera el séptimo signo.

92 J.N. Aletti, *Le discours sur le pain de vie (Jean 6):* Rech Sc Rel (1974)169-197: de él tomamos la división del capítulo, viendo los puntos culminantes de los vv. 35 y 48 como arranque de las dos secciones; D. Muñoz, *Las fuentes y estadios de composición del cap. sexto de san Juan según Boismard-Lamouille:* Est Bíbl 3-4(1981) 315-338 (critica la hipótesis de estos dos autores en su "Synopse des Quatre Evangiles", Paris 1977); L.

a) En los vv. 1-25 describe Jn el *contexto previo* a su discurso del pan de vida; la multiplicación de los panes (vv. 1-13), uno de los signos elegidos por Jn.[93] Tal como la cuenta él, es Jesús quien toma la iniciativa, el que reparte el pan. Los gestos y verbos son claramente "eucarísticos" ("elabon, eucharistesas, diedoken"). Alude también al contexto de la pascua (v. 4: ¿adelantando ya catequéticamente el contexto cercano a la pascua de la última cena y de la eucaristía? ¿aludiendo más bien al carácter pascual de su propia muerte?). También aparecen los fragmentos sobrantes ("klasmata", que recuerda la "klasis tou artou"). El que también multiplicara peces puede explicarse por la relación que, para los judíos, tenía el comer pescado con la espera mesiánica. Cristo huye al monte (vv. 14-15) porque no quiere ser el Mesías-Rey tal como lo entiende la gente.

Y hay un episodio sobre el lago (vv. 16-21) que es en verdad misterioso: ¿quiere indicar que la presencia de Cristo no es aferrable, que supera las leyes de la materia o de lo humano? ¿o tal vez alude al paso del mar Rojo, en relación con el clima pascual que él subraya y los dos signos del pan/maná y agua/paso del mar Rojo? ¿juega con el simbolismo de la oscuridad y la tempestad, contrastado con la persona de Jesús, el gran protagonista de la revelación? Jesús hace aquí, una vez más, la gran afirmación de su absolutez y divinidad: "yo soy" (v. 20).

Finalmente, indica Jn que el discurso tuvo lugar al día siguiente en Cafarnaún, después de la dialéctica sobre la búsqueda y el encuentro con el verdadero Jesús (vv. 22-25).

b) El *discurso del pan de vida* (vv. 26-59) es también complicado en su ordenación interna.

En una introducción (vv. 26-34), a partir del entusiasmo general por el milagro, parece que Jn prepara pedagógicamente el discurso sobre Cristo como pan de vida. Jesús apela al tema del maná en el desierto, para anun-

---

SCHENKE, *Die literarische Vorgeschichte von Joh 6,26-58:* BZ 1(1985)68-89; M. GIRARD, *L'unité de composition de Jean 6 au regard de l'analyse structurelle:* Egl Th 1(1982)79-110; G. SEGALLA, *La complessa struttura letteraria di Giovanni 6:* Teologia 1(1990)68-89; G. MLAKUZHYIL, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Roma 1987. Una visión muy completa de las diversas organizaciones internas que se han hecho de Jn 6 nos la ofrece M. ROBERGE, *La composition de Jean 6,22-59 dans l'exégèse recent:* Laval Théol Phil 1(1984)91-123.

93 Cf. M.F. BERROUARD, *La multiplication des pains et le discours du pain de vie:* Lum Vie 94(1969)63-75.

ciarles que no es Moisés, sino Dios el que les da el pan verdadero.[94] El milagro despierta en los diversos protagonistas del episodio el deseo de un pan auténtico: "danos siempre de ese pan".

En seguida aparece el que, para simplificar la exposición, y con todos los matices necesarios, podemos llamar *tema A: Cristo es el pan de la vida* (vv. 35-47), el enviado por Dios, esta vez bajo la metáfora del pan que saciará a la humanidad. Los verbos que aparecen continuamente en esta sección son "venir", "ver", "atraer", "bajar" y, sobre todo, "creer". Todo este primer tema empieza con una de las afirmaciones típicas de Jn: "yo soy" ("ego eimi ho artos tes zoes", v. 35).[95]

Esta sección A tiene dentro una objeción por parte de los judíos (como murmuraban de Moisés en el desierto), según el acostumbrado esquema de las preguntas que Jn siempre incluye en las revelaciones de Jesús: aquí es el v. 42, ¿cómo puede decir que ha bajado del cielo? No es una objeción eucarística, sino cristológica: Jesús se ha presentado como la respuesta salvadora de Dios a la humanidad. Como el que ha sido enviado por Dios, "el pan bajado del cielo" (v. 41). La consecuencia para los que acepten a Cristo como el pan de Dios será la "vida" (vv. 40.47) y la resurrección final (vv. 39.40.44).

Sigue *un segundo tema B: Cristo dará el pan de vida* (vv. 48-58): esta vez el dador no es el Padre, sino el mismo Cristo. Empieza la sección con las mismas palabras que la anterior ("ego eimi ho artos tes zoes", v.48), pero el desarrollo es distinto. Aquí los verbos que se repiten son "comer" y "beber". Y explica cuál va a ser ese pan que él mismo va a dar: su "carne por la vida del mundo", "sarx hyper tes tou kosmou zoes", v. 51c. Y a continuación lo aclara más con el binomio "carne-sangre" (vv. 53ss.), un binomio que los autores creen que puede ser más original que el "cuerpo-sangre" que presentan los relatos de los otros evangelistas y Pablo.[96]

---

94 Cf. H. Rivas, *Las tradiciones sobre el maná y el cap. VI del evangelio de san Juan:* Teología (Argent.) 45(1985)5-35; M.J.J. Menken, *The Provenance and meaning of the Old Testament Quotation in Joh 6,31:* Nov Test 1(1988)39-56: el autor estudia qué pasaje del AT estaría citando aquí Juan. Podría ser Ex 16,4.15, o Neh 9,15, pero lo más probable es que sea el Salmo 78,24: "les diste pan del cielo", aunque lo cita con variantes.

95 El repetido "yo soy" en boca de Jesús (yo soy la vida, la luz, la puerta, el pastor,) indica la divinidad de su persona. No es pan: es el pan, la verdad, la vid, el camino, la vida...

96 Es la expresión que encontramos, pocos años después, en las cartas de san Ignacio de Antioquía: "la carne del Kyrios" (*Tral* 8,1); "se abstienen de la eucaristía (los docetas) porque no confiesan que la eucaristía es la carne de Nuestro Señor" (*Esmirn* 7,1). Y en san Justino, *Apol 66.*

Es evidente el paralelismo de estos vv. 51 y 53 con las palabras que los Sinópticos y Pablo ponen en labios de Jesús sobre el pan y el vino: "esto es mi cuerpo, entregado por vosotros"... "el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo".

También aquí hay una objeción por parte de los oyentes (v. 52), esta vez claramente eucarística, porque el tema también lo es: ¿cómo puede darnos a comer su carne? La segunda sección, así como empieza igual que la primera (vv. 35 y 48), tiene en común con ella una afirmación conclusiva (cf. vv. 47 y 58).

Y también tiene como efecto la "vida" (vv. 50.51.53.54.57.58). Pero además aquí se especifica el efecto de la eucaristía con dos versículos muy profundos: el que come la carne y la sangre de Cristo "permanece en mí y yo en él" (v. 56), y "vivirá por mí", igual que Cristo vive por el Padre (v. 57). La íntima unión que Cristo tiene con el Padre ("el Padre está en mí y yo en el Padre", 10,31), aparece como el modelo de lo que sucederá a los que crean y coman a Jesús. Esto, ya ahora. Pero, sobre todo, "el último día", con la perspectiva escatológica propia de Juan.

Los dos temas se pueden ver presentes ya en el pasaje vv. 26-29: Cristo *dará* un pan (tema B, vv. 26-27); Cristo *es* el pan bajado del cielo, dado por Dios (tema A, vv. 28-29; y luego se desarrollan ambos en sentido inverso. Es la figura literaria del "quiasmo": A-B B'-A'.

c) La última sección, los vv. 60-71, nos presenta las reacciones y explicaciones del discurso,[97] primero por parte de la turba (vv. 60- 66) y luego de los doce (67-71). La reacción de escándalo tanto podría entenderse producida por el tema A (hay que creer en Jesús para poder salvarse) como por el B (hay que comer su carne). En el estadio actual de Jn 6, se puede decir que el autor de la última redacción la relaciona con ambas afirmaciones, ambas realmente sorprendentes. Lo que une todo el capítulo Jn 6 es Cristo mismo, y la fe en él. Terminará Pedro diciendo que sí creen en él: sólo él tiene palabras de vida eterna.

Hay que tener siempre en cuenta que Jn admite dos lecturas: una de los oyentes de Jesús en Cafarnaún; otra, la de los lectores de Jn a fines del siglo I. Una lectura es la de los oyentes de Cafarnaún aquel día siguiente al milagro. Ellos, naturalmente, no entenderían nada de este discurso, si les fue pronunciado tal como está en Jn 6. Pero hay otra lectura, la de los

---

97 Cf. G. FERRARO, *Giovanni 6,60-71. Osservazioni sulla struttura letteraria e il valore della pericope nel quarto vangelo:* Riv Bibl 1(1978)33-69.

cristianos para los que escribe Juan: una lectura postpascual, de una comunidad que hace ya decenios que celebra la "fracción del pan" como comunión con el cuerpo y sangre de Cristo. En Jn 6, tal como lo tenemos ahora, se van mezclando ambas lecturas.

Unidad literaria y autenticidad

La relación entre los dos temas A y B en el discurso de Jn suscita un problema: la autenticidad juánica del tema eucarístico, o sea, la duda sobre la unidad literaria tal como aparece en Jn 6. [98]

R. Bultmann fue el que más fuertemente discutió la originalidad de los vv. 51-58 en el primitivo evangelio de Jn. Él distingue varios estratos en la composición del evangelio: fuentes anteriores a Jn, elaboración por Jn, y finalmente un "redactor eclesiástico" que añadió varios pasajes: entre ellos algunos de tono escatológico, y, sobre todo, los tres más claramente referentes a los sacramentos: 3,5 (diálogo bautismal con Nicodemo), 6,51-58 (la eucaristía) y 19,34 (el agua y la sangre del costado en la cruz). Para él, los vv. 51-58 no son de Jn, sino de una redacción posterior, y además son contradictorios a la idea del evangelio original, que se centra en Cristo y en la fe, y no quiere sacramentos. Bultmann ve contradicción entre el tema A y el B, entre la cristología y la eucaristía. En los vv. 51-58 "sin duda se habla de la eucaristía, comida sacramental en la que se participa de la carne y sangre del Hijo del hombre, que da la vida eterna", pero tienen un defecto: no son de Jn, "vienen de un círculo de ideas completamente distinto del de los vv. 27-51". [99] Más tarde dirá que este círculo fue helénico y mistérico, que añadió estos pasajes en contra de Jn, que se mostraba más bien opuesto a la piedad cúltico-sacramental. Este autor subraya, pues, fuertemente la "secundariedad" del tema eucarístico en el discurso de Jn 6.

Pero la mayoría de los autores, tanto católicos como protestantes, creen hoy en la unidad literaria de Jn 6 en sus dos partes. El tema B no tiene por qué oponerse al A: el que Jn no cuente la institución de la eucaristía no quiere decir sin más que sea contrario a los sacramentos. Del tema A hay un paso lógico al B: el hombre que cree en Jesús como enviado del Padre, celebra además el sacramento de la comida y bebida: su fe se hace celebración sacramental. Binomio que ya aparece en el primer capítulo,

---

98 Cf. E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg 1951; completado y ampliado en E. RUCKSTUHL, P. DSHULNIGG, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium*, Freiburg-Göttingen, 1991.

99 R. BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1941, 162 y 360.

cuando Jn habla del Verbo (la Palabra) hecha carne: "logos" y "sarx". Además, ya en el tema A aparece el anuncio del pan que va a darnos Cristo (v.27) y todo ello venía preparado por la escena de la multiplicación de los panes, narrada con terminología muy eucarística.

Lo que sí admiten algunos autores es que el tema B puede ser desarrollo ulterior, debido a la misma mano de Jn o de su escuela más cercana, pero en una dirección afín, y no contraria, a la primera redacción: para explicitar, no para contradecir, el tema A. Así Brown. Este autor ve cinco estadios en la construcción final de Jn 6: un material básico que también utilizan los sinópticos, la elaboración del mismo por Jn en su predicación, la composición de este material en un primer esbozo del evangelio, una segunda edición elaborada por el evangelista, y una última reelaboración por un redactor de su escuela, que entre otras cosas puede haber redactado los vv. 51-58 para reforzar la idea central del capítulo, en la misma dirección del primer redactor.[100]

H. Schürmann cree que hay unidad entre las dos secciones. Pero para él es el v. 51c la clave que enlaza ambas: ahí terminaría el tema A, con clara alusión a la muerte de Cristo ("carne por la vida del mundo") y sólo en el v. 53 empezaría a hablar directamente de la eucaristía, cosa que le critican varios autores posteriores. Reconoce Schürmann que ya en el v. 27 apunta el tema eucarístico, que está presente secundariamente en toda la primera sección. Sería impensable para una comunidad cristiana que todo el tema A se pueda entender sin referencia a la eucaristía, siendo la clave el pan. Pero la segunda sección sería una elaboración redaccional muy lógicamente unida a la primera, ahora con sentido sacramental. Los vv. 60-71 pueden entenderse muy bien como referidos al tema A, pero también al B.

Schenke también admite la unidad literaria de los vv. 26-59, debidos a la mano del mismo redactor, Jn, aunque trata de demostrar que Jn 6 está compuesto a base de dos series de materiales ya redactados previamente, incluso por escrito: el milagro de los panes con su comentario, por una parte (cc.26s.34s.) y por otra el diálogo polémico entre Jesús y los judíos, que se refleja en los vv. 28-33.49-51b. 38.40.41-46.[101]

---

100 Cf. M.E. Boismard, *L'evangile de Jean*, Cerf, Paris 1977; distingue estos estratos en Jn: Juan I, Juan II, Juan IIA, Juan IIB y Juan III, que es el actual.

101 A. Díaz Macho, o.c. p.61, "no encuentra convincentes las razones alegadas para romper en dos el discurso del pan de vida". El que pase a otro tema encaja perfectamente en el género midráshico o de homilía que él cree que tiene este pasaje de Jn 6. Mientras que otros autores, como G. Richter, *Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh 6,31-58:* ZNW (1969)21-55, siguen teniendo sus dudas sobre la unidad literaria de todo el capítulo.

La tendencia general entre los estudiosos es, pues, el rechazo de la teoría de la interpolación posterior de los vv. 51-58. Lo que sí se admite es que pudiera haber una reelaboración del discurso inicial, sirviéndose de un material previo (los vv. 51-58, que podrían haber estado antes en el marco de la última cena), para hacer ver que la eucaristía entra en el plano de la salvación y de la respuesta de fe hacia Cristo.

Esta reelaboración, aunque haga aparecer como "secundario" el tema eucarístico, no estaría en contraposición con el tema de la fe, y se debería o al mismo Jn (así Léon-Dufour, Schürmann) o bien a su escuela más cercana (Brown). Esto podría deberse a que Jn, en su redacción definitiva, recurre a fuentes previas, ya elaboradas (un discurso "unitario", pues, no necesariamente significaría aquí un discurso "homogéneo"). O bien al estilo suyo peculiar de redactar: Jn avanza en el pensamiento de una manera que podríamos llamar "espiral" o "concéntrica", a base de preguntas intercaladas por algún oyente (a veces parece que sólo "redaccional").

Claves para la lectura de Jn 6

Estos últimos años han aparecido interesantes estudios que tratan de descubrir la clave desde la que hay que leer Jn 6. Son dispares, y seguramente ninguno de ellos definitivo. Pero entre todos nos ayudan a comprender la intención que hay debajo del discurso del pan de la vida.

> Borgen,[102] en un libro que ha tenido mucha resonancia, ve en todo el pasaje un género literario de *homilía*, un "midrash" en torno al pan del cielo en el desierto, o sea, el v. 31, con su cita implícita del Salmo 78,24: "les diste pan del cielo". Estudia este género homilético (por ejemplo en Filón), con sus características paráfrasis, repeticiones, citas secundarias, etc., a modo de "haggadah" de la cena pascual. Los temas A y B estarían enlazados por el v. 51b: el pan que bajó del cielo resulta ser el mismo Cristo que se nos da en la eucaristía. El v. 58 sería el resumen de los dos temas.
>
> Aletti[103] hace un *estudio estructuralista* de Jn 6 y ve una admirable unidad en él. Explica cómo puede Jesús anunciar estas cosas porque hay dos lecturas: la de los oyentes, que ciertamente no le entendieron, y la de los lectores de Jn, que ya tenían otra comprensión. También Segalla[104] hace un estudio estructuralista, a partir de las unidades literarias, sintagmas,

---

102 P. BORGEN, *Bread from Heaven*, Brill, Leiden 1965.
103 J.N.ALETTI, *Le discours sur le pain de vie (Jean 6):* Rech Sc Rel 2(1974)169-197.
104 G. SEGALLA, *La complessa...* o.c.

quiasmos, tanto en el conjunto de todo el capítulo como en cada uno de sus pasajes. La misma línea siguen, con distintos matices y resultados, autores como Girard, Léon-Dufour, etc.

Leroy [105] ha estudiado los *acertijos y adivinanzas* o los malentendidos en que caen continuamente los discípulos al oír a Jesús, a lo largo del evangelio de Jn. Este evangelista construye los discursos y las escenas a base de objeciones, interpretaciones superficiales, explicaciones de Jesús. Aquí pasa lo mismo con el pan de la vida, con un discurso que va conduciendo gradualmente a su comprensión más profunda desde la primera aproximación del maná o de los panes. Las preguntas incluidas en los vv. 42 y 52 pertenecen a esta ordenación de Jn.

Kilmartin [106] destaca *varias influencias en Jn 6:* las del AT (multiplicación de panes por Eliseo, Cristo como nuevo Moisés, historia de Israel en el desierto, el paralelo con el Sal 78), las de la liturgia (liturgización del relato, el paralelo del v. 51c con las palabras de los otros relatos sobre el pan, el binomio comer-beber) y las provenientes de la polémica que debió existir en la comunidad, contra los gnósticos, que negaban la bondad de la materia.

Gärtner [107] destaca sobre todo el tema de *la pascua*, que ya asoma en el v.4 y que explica todo el discurso, sobre todo si se tiene en cuenta el leccionario pascual de la sinagoga, que coincidiría con esta temática del Sal 78 (cf.Jn 6, 59, que sitúa el discurso en la sinagoga). Así se ve cómo Jn 6 construye todo el discurso a modo de "haggadah" pascual, con sus preguntas y explicaciones.

Para Ziener [108] es el libro de *la Sabiduría* el que ofrece una clave para interpretar a Jn y en concreto a Jn 6, con la lista de "males humanos" (sed, hambre, oscuridad, muerte). Encuentra un asombroso paralelo entre este libro del AT y la serie de "signos" del evangelio de Jn. Jesús aparece aquí, como Yahvé en el AT, como el dador del pan, del agua, de la luz y de la vida.

Para Schenke,[109] que estudia la prehistoria de Jn 6, es segura la unidad literaria del discurso tal como está ahora, del mismo redactor, Jn, pero cree descubrir dos bloques de material previo que Jn emplea muy bien en una unidad redaccional: el milagro de los panes y un *diálogo polémico* que intenta demostrar que Jesús es el verdadero maná.

---

105 H. LEROY, *Rätsel und Missverständnis*, Bonn 1968. Lázaro que "duerme"... el agua del pozo... la vista del ciego... más viejo que Abrahán...

106 E.J. KILMARTIN, *The Eucharist in the Primitive Church*, 1965.

107 B. GÄRTNER, *John 6 and the Jewish Passover*, Lund -Copenhaguen 1959.

108 G. ZIENER, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium:* Bib 38(1957)396-418; 39(1958)37-60.

109 L. SCHENKE, *Die literarische...* o.c.

Von Walde [110] propone otra clave: *los resúmenes repetitivos.* La repetición de lo anterior, como elemento redaccional, que se nota a veces en una tensión sintáctica dentro del texto. Aquí, los vv. 48-50 ya eran una conclusión de todo el tema A, pero luego, al añadir el tema B, se vuelve a repetir la conclusión en el v. 58.

Díez Macho [111] cree que el discurso del pan de vida pertenece a un género midráshico llamado "pesher" ("interpretación"), muy usado en la literatura contemporánea de Juan: un género que consiste en aplicar un texto bíblico a una comunidad o a una persona. En este caso, a Jesús: él es el verdadero maná (como en otros momentos dirá que es la serpiente elevada para salvación de todos, o que es la verdadera palabra o sabiduría).

Teología eucarística según Jn 6

Cuando Juan narra la última cena de Jesús con los suyos, no incluye la institución de la eucaristía. Prefiere resaltar otros aspectos del misterio cristiano: la unión con Cristo y la caridad fraterna. Pero en Jn 6, dentro del "libro de los signos", nos ofrece una profunda reflexión teológica sobre la eucaristía dentro del marco de la revelación de Cristo y la respuesta de fe por parte de la comunidad.

a) Podemos afirmar que hay una *clara progresión* desde el tema A (Cristo, el pan de vida enviado a la humanidad por Dios Padre) hasta el B (Cristo nos dará el pan de vida, que es su carne por la vida del mundo). O sea, desde la fe en Cristo como Mesías e Hijo de Dios, hasta la eucaristía como sacramento visible de esta fe en Cristo.

Los dos temas están muy relacionados entre sí, bajo la clave de Cristo como pan de vida. Pero el primero se refiere más a la fe (es más "sapiencial") y el segundo a la eucaristía: el binomio carne-sangre, comer-beber, no puede dejar de referirse a este sacramento en medio de una comunidad que lo celebra desde hace tiempo. El primer "tema", sobre todo teniendo en cuenta que ha contado antes la multiplicación de los panes con tonos eucarísticos, no puede dejar de tener un cierto acento eucarístico: está abierto a él. Y el segundo, que lo es más claramente, sigue manteniendo un tono cristológico y de fe.

---

110 U.C. Von Wahlde, *"Wiederaufnahme" as a Marker of Redaction in Jn 6,51-58:* Bib 4(1983)542-549.

111 A. Díez Macho, *La Eucaristía en el cap. VI...o.c.*

La misma estructura literaria, con sus paralelismos, parece indicar claramente la sucesión de los dos temas que, eso sí, tienen un único protagonista: Cristo Jesús, el que se da en la cruz, el que hay que "comer y beber" en la eucaristía, en el que hay que creer para tener vida eterna.

Para las diversas interpretaciones de los autores, cf. las obras ya señaladas de Roberge (1982) y Caba (1993): unos ven sólo un discurso sobre la fe en los dos apartados; otros, sólo eucaristía; la mayoría, las dos cosas: en la primera, la fe, y en la segunda, la eucaristía. Recordar que en Trento se discutió fuertemente sobre la lectura cristológica y la eucarística de Jn 6: una discusión promovida por las afirmaciones de los reformadores.[112]

A la identidad de Cristo como verdadero pan, el maná que Dios regala, corresponde la actitud de fe. El que cree en él ya no tendrá hambre ni sed y tendrá la vida eterna. La primera sección del discurso (vv. 35-47) trata de Cristo como pan en un sentido más sapiencial y metafórico: Cristo como el alimento y la respuesta absoluta de Dios al hambre de la humanidad. Es el enviado escatológico, que va a dar vida a todos los que crean en él, atraídos por el Padre.

Pero a la vez, Cristo promete que va a darnos un pan que será su propia carne (y luego añadirá, su sangre). Comer y beber son los verbos con que se describe en este segundo momento nuestra actitud ante la nueva revelación de Cristo: verbos que, aunque también podrían contener un sentido metafórico ("comer" y "beber" a Cristo, como expresión de la íntima comunión con él), no pueden dejar de referirse, para la comunidad que lee Jn 6, a la eucaristía que celebra. La "manducatio spiritualis", la fe, se hace ahora "manducatio sacramentalis", eucaristía. Ambos aspectos son complementarios y nos llevan a la verdadera vida en Cristo. Desde la teología de la encarnación (cf. Jn 1,14: el Verbo se ha hecho carne: "logos sarx egeneto") se entiende la lógica de esta sucesión de temas entre la fe y el sacramento.[113]

---

112 Cf. F. Cavallera, *L'interprétation du chapitre VI de saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente:* RHA (1909)I/ 687-709. De los 61 padres que votaron aquel día, 13 se abstuvieron, 19 interpretaron que Jn 6, 51-58 se refería claramente al sacramento eucarístico, 9 que a la fe (como en los vv. anteriores), y 21, los que más, que a las dos cosas.

113 M.J.J. Menken, *John 6,51c-58: Eucharist or Christology?:* Bibl 1(1993)1-26: no ve claro que los vv. 51-58 se refieran directamente a la eucaristía. Son también cristológicos, como los anteriores, aunque la eucaristía esté presente en un grado secundario. No convencen del todo sus argumentos, porque se puede entender que la intención central sea de la persona de Cristo y su muerte salvífica, pero es evidente, incluso literariamente, que el tema ha dado un paso adelante refiriéndose a la eucaristía. Sobre todo por parte de una comunidad que lea el escrito después de décadas de celebrarla.

Se puede decir que ambos temas están presentes, no sólo en "su" sección, sino a lo largo de todo el discurso. En el bloque primero el tema primario es la fe, pero secundariamente también está apuntando a la eucaristía: en el v. 27 ya habla del "daré", y en el v. 35 aparece el binomio hambre-sed. Además, la metáfora de Cristo como pan es imposible que no se entienda sin referencia eucarística por la comunidad. En el bloque segundo, aunque el tema primario sea ahora la eucaristía, no se puede olvidar lo que ha dicho antes y resumirá después, de la centralidad de la persona misma de Cristo como el Enviado en quien hay que creer.

En los dos temas el centro es el mismo: Cristo, creído y comido. La fe termina en el sacramento, dándole sentido. El sacramento tiene su raíz en la fe. No se ha aceptado del todo a Cristo si no se le "come". Pero no se le come con provecho si no se parte de la fe. "Comer" y "permanecer en" tienen un significado muy vivo de comunión íntima, sólo comparable con la que tienen Cristo y el Padre.

b) Esta carne que Cristo dará a los suyos es *la carne entregada* por la vida del mundo en la cruz.

La referencia a la muerte parece evidente: donde Cristo da su carne por la vida de todos es en la cruz, aunque sacramentalmente luego se diga que se come en la eucaristía. El carácter sacrificial del v. 51c [114] es claro: de nuevo aparece la figura del Siervo "por los muchos", "por la vida del mundo". Hay un paralelo entre este v. 51c y los relatos:

* mi cuerpo por vosotros (por muchos)
* mi carne por la vida del mundo.

El pan que recibirán los cristianos es Cristo, pero Cristo hecho carne (encarnación) y carne entregada por la vida del mundo (en la kenosis de la cruz). Por la entrega de Cristo en la cruz es como su carne y su sangre están disponibles como alimento para los suyos. El "hyper" está muy presente en Jn: así en 10,11, el pastor que da su vida por las ovejas; 10,15, doy mi vida por las ovejas; 11,50, un hombre tiene que morir por el pueblo (Caifás); 11,51s, Jesús debe morir por el pueblo; 15,13, el que la vida por sus amigos...

Aun sin aparecer aquí la categoría del "memorial", todo el discurso de la eucaristía hace referencia directa al sacrificio de Cristo en la cruz, acercando entre sí las dos perspectivas.

---

114 Es H. Schürmann el que más subraya este carácter sacrificial de 51c.

c) *Los efectos de la eucaristía*, según Jn 6, aparecen en los vv. 53-57.

La donación de la carne de Cristo tiene una finalidad dinámica: la vida. El que le come, tiene vida. Es el mismo efecto atribuido antes a la fe: vv. 39.40.44.47, y ahora a la eucaristía: vv. 51.53.54.58. Esta categoría de "vida" ("zoe") es muy propia de Jn, que la aplica en diversos pasajes al pan, al agua, a la palabra, a la luz (pan vivo, agua viva, palabra de vida...). Siempre con la gran afirmación reveladora: "yo soy la vida". La podemos considerar como equivalente a la "koinonía" de que habla Pablo en relación con la eucaristía. Es la inmersión en la vida del Resucitado, que nos quiere comunicar su propia existencia escatológica, la vida eterna.

También habla de la "permanencia" ("menein"), otro término muy de Jn: Cristo que permanece en Dios y Dios en Cristo; los discípulos que permanecen en Cristo, o en la palabra, o en el amor. La experiencia de comunión con Cristo será interpersonal. Es la misma perspectiva de Jn 15, con la metáfora de la vid y los sarmientos: si los sarmientos permanecen en la vida, tienen vida. Ahora se aplica a la eucaristía: el que come la carne y bebe la sangre del Hijo del hombre permanece en él.

Pero todavía es más densa la definición de estos efectos cuando en el v. 57 Jesús compara la relación que él mismo tiene con el Padre ("yo vivo del Padre") con la que se va a establecer entre los cristianos y Cristo por la eucaristía ("el que me come, vivirá de mí").

d) Esta donación de la vida supone una *presencia real de Cristo* a los suyos en la eucaristía. La terminología que emplea Jn es, para la mayoría de los autores, una interpretación realista del "esto es mi cuerpo" de los relatos. Habla de comer y beber ("fagein, trogein, pinein, brosis, posis"): tal vez en oposición a la tendencia docetista que no cree en la realidad ni de la encarnación ni de la eucaristía como don sacramental de Cristo.

La murmuración del v. 52 da pie a Jesús para explicar todavía en términos más realistas lo que había anunciado: añade el vino como bebida sacramental de su sangre. En el v. 57 aparece más expresiva esta identificación de Cristo con el pan y el vino eucarístico: "el que *me* come...". Cristo se ofrece realmente como alimento de vida.

Es una presencia dinámica: no acaba en los elementos del pan y del vino, aunque sí los incluye. Pablo hablaba más de "koinonía, participación, comunión" que de "presencia". Jn habla de una donación ("yo daré") que lleva a la vida, a la interpermanencia personal. Acaba en los creyentes, para darles la vida del Resucitado. [115]

---

115 Cf. J. BEHM, *klao:* GLNT V, 544: "la concepción realística de Juan, igualmen-

Así, lo que había prometido y figurado en el signo de la multiplicación de los panes, se cumple plenamente en él mismo, en la donación de Cristo, en la cruz y en la eucaristía, como pan para la humanidad.

e) En los últimos vv. de Jn 6 aparecen unas *pistas para entender* esta presencia de Cristo.

Los discípulos se han "escandalizado" de lo que ha dicho Jesús. Nos podemos preguntar: ¿se escandalizaron del tema A o del B? Ambos contienen afirmaciones que son en verdad provocadoras: ¿cómo puede decir Jesús que hay que creer en él para tener vida eterna? Pero también, ¿cómo puede afirmar que hay que comer su carne y beber su sangre? Todo en Cristo es "escandaloso" y exigirá la opción en sus discípulos: aceptarle o no. En la redacción actual del capítulo, muchos autores tienden a creer que ese escándalo, y la explicación que sigue, se refiere a ambos temas, a la fe y a la eucaristía.

Los vv. siguientes ofrecen lo que se podría considerar como unas claves para poder entender algo más la promesa de Jesús. Ante todo aparece la alusión al Cristo que "sube" al Padre, como complemento de su "bajada" como enviado: este misterio sólo se entenderá a partir de su pascua. El término "subir" que aparece en Jn 3,13s. y 20,17, es el que califica el misterio de la "glorificación" de Jesús.

También alude al Espíritu. La "carne" no sirve para nada. Aquí, en el v. 63, "carne" no se puede referir a la carne eucarística de Cristo que acaba de nombrar, y a la que atribuye la vida, sino más en la línea con el prólogo del evangelio (Jn 1,13) a "las fuerzas humanas solas", o sea, al modo humano de comprender y realizar las cosas, que no puede realizar el misterio de la donación del Señor. Es el Espíritu el que va a hacer posible esta donación de vida.

Todo ello parece apuntar a que sólo después de la glorificación del Señor –ascensión y Espíritu– será posible, por una parte, que el Señor pueda darse a sí mismo, desde su realidad escatológica, que tiene su clave en el Espíritu. Y, por otra, que ese mismo Espíritu ilumine la fe de los creyentes para que capten en toda su profundidad el misterio del Señor que se les da como alimento. La "carne" que no da vida es "la no fe". Mientras que el

---

te alejada del simbolismo como del sacramentalismo mágico, es conforme al genuino espíritu del cristianismo primitivo: lo que consigue el don de la salvación no es el acto de los comensales que comen y beben, sino la presencia eficaz del Cristo espiritual".

Espíritu es el que hace posible la fe. Sólo los que creen reciben la vida de Cristo. Antes había dicho Jesús que sólo a los que se dejan "atraer" por el Padre le ven y conocen. Ahora de nuevo habla de esta fe (vv. 64-65. 68-69). [116]

El v. 62, con su alusión a la "subida" de Jesús, a su glorificación, parece la respuesta a la objeción del v. 42: ¿cómo puede decir que ha "bajado" del cielo? Se han escandalizado porque afirma que baja del cielo (vv. 33.38.41.42.50.51.58): ¿qué será cuando le vean subir? Los verbos son correlativos: "anabaino", subir, y "katabaino", bajar. La respuesta a esta pregunta podría ser o que el escándalo será aun mayor, o bien que cesará, y tendrán que aceptar sus palabras, porque las entenderán desde el misterio de Cristo ya completo: desde su ascensión y glorificación que, para Juan, empieza ya en la cruz.

El v. 63, introduciendo el protagonismo del Espíritu, parece como la respuesta a la objeción del v. 52: ¿cómo vamos a poder comer su carne? Sólo el Espíritu hace posible esta comunión de vida entre el Señor y sus creyentes: en línea con Jn 3,5 (nacer del agua y del Espíritu), de Jn 7,39 (el agua viva que brotará en el seno de los creyentes será posible cuando Cristo les dé su Espíritu, no antes), de Jn 16, 7 (el Espíritu que enviará Cristo nos llevará a la verdad integral) y de Jn 19,34 (del costado de Cristo en la cruz brotan agua y sangre: los símbolos del Espíritu y de la redención sacrificial de Cristo). Por una parte, no es la carne del Jesús terreno, sino la del Jesús glorificado, lleno de Espíritu, el Cristo Pascual, el que se nos dará como comida de vida eterna. Pero, por otra, también podría aludir la "carne" sola a las fuerzas humanas, al modo humano de razonar; mientras que el Espíritu supondría la ayuda divina para interpretar las palabras de Jesús, más o menos en la perspectiva de Pablo cuando opone "carne" y "espíritu".

En el pasaje de Jn parece prevalecer la idea de que sin el Espíritu no es posible ni la fe ni la eucaristía ni la vida. Si en el tema A se puede decir que el protagonista es el Padre, que envía al Salvador, y en el B lo es Cristo mismo, que dará su carne por la vida del mundo, aquí, en el apartado final del capítulo, aparece el Espíritu como factor necesario para que suceda ese misterio de vida y de interpermanencia entre Cristo y los que

116 San Agustín, en su tratado sobre el evangelio de Juan, insiste en esta interpretación, haciendo esfuerzos para explicar la aparente paradoja (hay que comer la carne de Jesús, pero la carne no salva). Si se mira desde claves humanas, no se entiende, pero desde el Espíritu sí: "spiritalia carnaliter sapiendo scandalizati sunt... intellexerunt more hominum... accedat spiritus ad carnem et prodest plurimum" (*Tract* 27,2.5.11). Cf. M.F. BERROUARD, *L'être sacramentel de l'eucharistie selon saint Augustin:* NRTh (1977)702-721.

crean en él y le coman. La carne que nos dará Cristo es su cuerpo, el de la encarnación. Pero la carne entregada, la de la cruz. Y además, la carne vivificada por el Espíritu.

g) También para Jn la eucaristía *no es algo mágico:* sólo tiene sentido en el contexto de la fe en el Hijo del hombre y de la actuación del Espíritu que hace posible este encuentro salvador.

Como para Pablo era la caridad fraterna la actitud vivencial debajo de la eucaristía, aquí lo es la fe. Al unir los sacramentos con la acción del Espíritu y la respuesta de la fe, evita Jn a la vez la tentación del sacramentalismo mágico (al recordar que es el Espíritu el que actúa, y no sólo el rito) y la del espiritualismo gnóstico o docetista (al afirmar que el Espíritu actúa también por medio de unos sacramentos concretos, no sólo con la fe).

h) El *aspecto eclesial* de la eucaristía, que tan vivo aparecía en Pablo, no tiene en Jn tanto relieve. No habla de una "reunión". Parece algo personal: creer, vivir, comer, beber, permanecer en Cristo. Pero también ha dicho que la carne de Cristo se da "por la vida del mundo". Y seguramente tiene mucho que ver con la eucaristía, tal como la entiende Jn, el episodio que él narra, en la última cena, del lavatorio de los pies, como gesto simbólico de la entrega de Cristo por los suyos y la lección que les da de servicialidad fraterna.[117]

Otros pasajes de Jn

Los autores ven en el evangelio de Jn, además de la multiplicación de los panes y el lavatorio de los pies, a que ya hemos aludido, otros testimonios que bien pudieran recordar, aunque indirectamente, la eucaristía.[118]

En la *escena de Caná* la intención fundamental es la persona de Cristo y la fe de los discípulos en él. Otras intenciones laterales, tales como el papel intercesor de la madre de Jesús o la bendición de la boda o la alusión a la eucaristía en el vino nuevo, parecen más bien secundarios.[119]

---

117 Cf. F.J. Moloney, *A Sacramental Reading of John 13,1-38:* CBQ 2(1991)237-256; la eucaristía no es el tema central del pasaje (lo es la servicialidad, el amor fraterno), pero el autor cree que está en el trasfondo. Cf. también F. Manns, *Le lavement des pieds. Essai sur la structure et la signification de Jean 13:* Rev Sc Rel 3(1981)149-169.

118 Lo mejor es ver los diversos pasajes, por ejemplo, en R. Brown, en su comentario al evangelio de Juan.

119 Cf. J. Lemarie, *Las bodas de Caná,* en "Navidad y Epifanía", Sígueme,

La comparación que Jn 15 hace entre *Cristo, la verdadera vid, y los discípulos* como sarmientos, también apunta más bien a la cristología. La unión con el Mesías es el medio privilegiado para tener vida. Pero el lenguaje del pasaje aproxima también el tema a la eucaristía: está en el contexto de la última cena, y emplea el mismo verbo "permanecer" ("menein") que en Jn 6,56, a la vez que ahonda en el misterio de ese "vino", fruto de la vid.

Juan da una gran importancia a la escena del *agua y la sangre que brotan del costado* de Cristo en la cruz (19,34). Es este un binomio que admite varias interpretaciones. Sangre y agua pueden leerse como los componentes del hombre y, por tanto, subrayar la verdad de la muerte de Cristo como hombre, en línea polémica con los docetas. Pero la solemnidad del pasaje (que apela al testimonio del que lo vio personalmente) parece apuntar a otros simbolismos. ¿Es la "apertura" de Cristo a la humanidad lo que pretende subrayar? Sería el "me voy pero vengo" de 13,33; 14,3.16.18. Quedaría completado por 1 Jn 5,6: "este es el que viene por el agua, la sangre y el Espíritu".

Para Brown, sobre todo a la luz de Jn 7,38s, se trata aquí de la donación del Espíritu, simbolizado por el agua viva que brota del Cristo pascual. De la muerte de Cristo (sangre) brota y se da a los cristianos el Espíritu (agua). Por lo tanto, el simbolismo principal sería en dirección de Cristo y de su Espíritu (además del eclesial, porque la Iglesia nace del costado de Cristo). El costado abierto de Cristo es la prueba de la apertura y donación total de Cristo, por su Espíritu, a la humanidad; es la fuente de vida para todos. Y el Espíritu (agua) es dado porque Cristo ya ha muerto.

Pero bastantes autores ven como probable la alusión simbólica a los sacramentos del bautismo y la eucaristía, dos sacramentos que brotan de la pascua de Cristo, y que aquí están simbolizados por el agua y la sangre. [120] El mismo Bultmann reconoce que "no puede tener otro sentido que el de que en la muerte de Cristo en la cruz tienen su fundamento el sacramento del bautismo y de la eucaristía": [121] sólo que este versículo 34 sería, según él, "obra de la redacción eclesiástica", y no de Jn. [122]

Salamanca 1966, 346-389; A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana*, Mohr, Tübingen 1966.

120 Cf. I. De La Potterie, *Le symbolisme du sang et de l'eau en Jn 19,34:* Didaskalia 1-2(1984)201-230; G. Richter, *Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19,34b):* Münch Th Zeits 21(1970)1-21.

121 R. Bultmann, o.c. p. 525.

122 Cf. E. Malatesta, *Blood and water from the pierced side of Christ (Jn 19,34):* en "Segni e sacramenti", Roma 1977, 165-181. Hace ver cómo los textos litúrgicos de la fiesta del Sagrado Corazón sí apuntan una lectura sacramental del episodio de la

Jn, en sus escritos, dedica especial atención al *binomio "vino-sangre"*: Jn 6; 19,34; 1 Jn 5,6-8. Podría deberse tal vez a la intención de contrarrestar una tendencia anti-cáliz en el cristianismo primitivo, reacio a celebrar con vino (¿por la prohibición mosaica de beber la sangre, o por la alergia gnóstica al vino por su carácter demasiado profano y poco ascético?). Por eso algunos textos del NT (además de los de Jn, también Hb 10,28 y 13,9-14) se podrían relacionar con una "defensa" del vino-sangre eucarístico, casi como una defensa de la identidad misma de Cristo, tanto en el aspecto antropológico (el vino como elemento de alegría humana, asumido en la eucaristía), como en el teológico (la sangre de la redención, en el centro del memorial eucarístico). El trinomio agua-sangre-espíritu puede muy bien, en el lenguaje simbólico de Jn, apuntar al bautismo y la eucaristía –los dos sacramentos pascuales– y al Espíritu, que es el que da eficacia a los dos. Entre los tres hacen posible que la comunidad cristiana se apropie la salvación que Cristo le ofrece.

Hay autores que también estudian la relación que pueden tener con la eucaristía otros pasajes como el "desayuno pascual" que Jesús preparó a los suyos a orillas del lago, o la aparición a la Magdalena. [123]

¿Eucaristía en la carta a los Hebreos?

En la carta a los Hebreos también se encuentran, según algunos autores, posibles referencias a la eucaristía, por su terminología o su contenido: 2, 14, la carne y la sangre; 6,4-5, los que han sido iluminados (¿bautismo?) y han gustado del don celeste (¿eucaristía?); 9,2, alusión a los "panes de la proposición" del AT; 9, 9-11, contraposición entre las comidas y sacrificios del AT y los del NT; 10,29, "la sangre de la alianza"; 13,9-16 opone las costumbres judías y la nueva manera cristiana: la "gracia" a los "alimentos" judíos que no aprovechan nada, etc.

Hay diversidad de opiniones respecto a la interpretación de estos pasajes. Hay autores que en todo ven alusiones eucarísticas, y otros que creen adivinar, por el contrario, una tesis de condena a todo lo sacramental. [124] El tema es particularmente significativo para el diálogo ecuménico.

---

cruz: "... elevado sobre la cruz, hizo que de su corazón traspasado brotaran, con el agua y la sangre, los sacramentos de la Iglesia...".

123 A. SHAW, *The Breakfast by the Shore and the Mary Magdalene Encounter as eucharistic narratives:* JThSt (1974)12-26.

124 Cf. F. SCHROGER, *Der Gottesdienst der Hebräerbriefgemeinde:* Münch Th Zeits 19(1968)161-181; G. THEISSEN, *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, Gütersloh 1969; P.

La idea central de Hb no es la eucaristía, sino Cristo Jesús, su sacrificio pascual por la salvación de todos, su sacerdocio celestial (cf. el resumen de Hb 10,10). Él ha superado el sacerdocio y el sacrificio del AT. Pero precisamente por eso, no es de extrañar que la terminología que se encuentra en esta carta nos recuerde la eucaristía, porque trata de categorías muy cercanas: el sacrificio único de Cristo, su sacerdocio, la superación del culto antiguo por el nuevo, la importancia de la sangre, la bendición y la acción de gracias a Dios, la pascua de Cristo como el nuevo y definitivo sacrificio de la alianza.

Tal vez se pueda decir que algunos de los textos de Hb sí "pueden" ser interpretados eucarísticamente, aunque no "deban" necesariamente tener este sentido en su autor. Tal vez no se demuestra que esta Carta habla explícitamente de la eucaristía, pero, de los estudios de los varios autores (sobre todo el de O. Knoch), sí se puede decir que nos da muy buenas claves para interpretarla, en línea con el lenguaje del resto del NT:

* la pascua de Cristo, Sumo Sacerdote, su muerte salvadora, momento central de la nueva alianza entre Dios y los hombres; todos los textos eucarísticos del NT apuntan a esa relación esencial del sacramento como memorial de la pascua de Cristo;

* que la eucaristía, como los demás sacramentos, no se tiene que conformar con el rito; se nota en la Carta una seria crítica a la tendencia excesivamente "sacramentalista" que pueden tener los judíos ("los que dan culto en la tienda", 13,10) y también, por lo que se ve, las comunidades destinatarias del escrito; la respuesta de los creyentes al protagonismo sacerdotal de Cristo debe ser, ante todo, la fe;

* dentro de este contexto de primacía de Cristo y de respuesta de fe, sí parece que hay que admitir que el autor de Hb no sólo conoce los sacramentos (el bautismo, la eucaristía), sino que alude a ellos, con la condición de que eviten el peligro antes apuntado; y así, mediante la fe en Cristo y la participación sacramental, bautismal y eucarística, el mismo cristiano participa del sacerdocio de Cristo, de su alianza nueva, de su gracia y su fuerza;

* también hay que recordar que Hb, al hablar de la liturgia, apunta claramente a la celebración escatológica, la celebración celestial, en la que ya está Cristo y de la que también nosotros participamos ya.

Es, por tanto, falso afirmar que Hb rechaza toda celebración litúrgica o toda eucaristía. Eso sí, la entiende con esas condiciones y desde esas

---

ANDRIESSEN, *L'Eucharistie dans l'Epître aux Hébreux:* NRT 94(1972)269-277; R. WILLIAMSON, *The Eucharist and the Epistle to the Hebrews:* NTS 21(1975)300-312; O. KNOCH, *Hält der Verfasser des Hebräeerbriefs die Feier eucharistischer Gottesdienst für theologisch unangemessen?:* LJ 3(1992)166-187.

coordenadas, distintas, por lo que se ve, de las que tendían a tener los destinatarios de la Carta.

Es interesante otro pasaje que, aunque explícitamente no nombra la eucaristía, sin embargo sí habla de la reunión comunitaria, y de un fenómeno que parece antiguo: la ausencia de algunos en la reunión comunitaria: "Mantengamos firme la confesión de la esperanza... Fijémonos los unos en los otros para estímulo de la caridad y las buenas obras, sin abandonar vuestra propia asamblea, como algunos acostumbran hacerlo, antes bien, animándoos..." (Hb 10, 23-25).

Síntesis de la doctrina eucarística según el NT

Hemos analizado por separado estos datos bíblicos: la praxis comunitaria según los Hechos, el testimonio de los relatos sobre la última cena –e indirectamente sobre la eucaristía– y la reflexión teológico-pastoral de Pablo y Juan.

Hasta ahora ha sido como ir recogiendo un mosaico de datos, tanto fenomenológicos como teológicos, sobre lo que es la eucaristía para la comunidad cristiana apostólica. Hemos hecho un esfuerzo por mirar los datos bíblicos en sí mismos, no para justificar nuestra celebración o nuestra comprensión actual, sino para entrar de alguna manera en la mentalidad de Cristo y de su primera comunidad y aprender lo que es la eucaristía para ellos.

Ahora se trata de que entre el profesor y los alumnos –o el amable lector– se llegue a una especie de definición desarrollada y razonada, a una síntesis de la teología del NT sobre este sacramento.

Creo que es bueno que en un manual no se dé desarrollado este trabajo: es una actividad muy saludable el tratar personalmente de organizar este material y lograr una síntesis que el mismo NT no ofrece. La finalidad es entender la riqueza de la eucaristía, tal como aparece en las páginas del NT, nuestro mejor punto de referencia.

Se podría seguir, para esta síntesis, un camino muy sencillo:

a) Ante todo, resumir *la fenomenología* externa de su celebración en el NT: los nombres que recibe la eucaristía, la reunión comunitaria, la clave de la comida, el día del Señor como marco de su celebración, la inclusión de la palabra, el carácter de tradición eclesial, el clima de alegría escatológica, el ambiente de celebración litúrgica que condiciona el lenguaje de los mismos relatos, la alusión a la plegaria de bendición y acción de gracias ("eulogia", "eucharistia"), que es como la semilla de lo que luego será la plegaria eucarística cristiana.

b) Entonces pasar a *la teología*: para la que probablemente la clave que mejor abarca todos los datos del NT sea la de "memorial de la pascua de Jesús". Cuando aquella comunidad se reunía para la fracción del pan tenía conciencia de que hacía el memorial de la entrega pascual de Cristo,

* con una dimensión de memoria y sacramento histórico, relación a la muerte salvadora de Cristo, que se proclama y se celebra,

* con una tensión de futuro hacia la escatología, "hasta que venga", "yo le resucitaré el último día" [125]

* y con una densidad de presente porque, según estos testigos del NT, la comunidad está convencida de que en cada eucaristía suceden dos cosas fundamentales: a) la unión vertical con Cristo, que les hace partícipes de su misma existencia escatológica y de los frutos salvadores de su cruz (comunión, permanencia, alianza, vida); b) y también que la eucaristía va creando la unción fraterna de la comunidad eclesial, si es celebrada desde la caridad y desde la fe. Porque comemos el cuerpo eucarístico de Cristo nos vamos convirtiendo en su cuerpo eclesial. Al admirable "esto es mi cuerpo" corresponde la comprometida conciencia de que "nosotros somos su cuerpo".

El NT no dice que la celebración sea sacrificial: la palabra "sacrificio" la reserva para la ofrenda de la cruz y también para la autoofrenda personal de los cristianos. Pero la categoría del memorial y el contexto claramente alusivo a la cruz ("cuerpo entregado", "sangre derramada") ciertamente presentan la eucaristía en esta clave sacrificial-memorial de la cruz.

Un aspecto que ya en el NT se apunta, y que luego se desarrollará tanto en la teología como en los textos de la misma celebración, es el protagonismo del Espíritu en este misterio de la eucaristía.

c) Sería bueno también que la síntesis concluyera reflexionando sobre *las lecciones de pastoral* –la catequesis y práctica celebrativa– que la primera comunidad nos da respecto a la eucaristía y su puesto en la vida cristiana en general.

---

125 "Así, de celebración en celebración, anunciando el misterio pascual de Jesús hasta que venga (1 Co 11,26), el pueblo de Dios peregrinante camina por la senda estrecha de la cruz (AG 1) hacia el banquete celestial, donde todos los elegidos se sentarán a la mesa del Reino" (CCE 1344).

Capítulo II
EVOLUCIÓN HISTÓRICA

Hace veinte siglos que la comunidad cristiana celebra la eucaristía, siguiendo el mandato del Señor: "haced esto como memorial mío", y lo seguirá haciendo "hasta que venga". La eucaristía no es una doctrina, no es una pieza de museo: es una acción comunitaria, una celebración sacramental que Cristo pensó como medio privilegiado de comunicarse a sí mismo a los suyos: "mysteria tradidit celebranda", les entregó unos misterios para que los celebraran.

Después de ver lo que entendió y celebró la primera generación cristiana, queremos estudiar ahora la evolución histórica de la eucaristía, tanto en su comprensión teológica como en su celebración litúrgica. Para ello analizaremos, con un criterio necesariamente selectivo, documentos patrísticos, conciliares y litúrgicos: el arco de veinte siglos que enlazan el dato bíblico con nuestra teología y praxis actual. [1]

---

1 La bibliografía para el tema histórico hay que buscarla, ante todo, en las obras más generales, que hemos citado al principio del capítulo I, y además en las obras de historia de la liturgia: M. Righetti, *Historia de la Liturgia, II. La Eucaristía* (=BAC 144) Madrid 1956, 1-620; T. Klauser, *Breve historia de la liturgia occidental*, Flors, Barcelona 1968; E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, Roma 1978; J.J. Jungmann, *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico* (=BAC 68) Madrid 1963, 4ª ed., XXIII-1102 pp.; R. Cabié, *La Eucaristía:* en "La Iglesia en oración", Herder, Barcelona 1987, 307-558.

Además: H. Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier:* Münch Theol Zeits (1955)107-131; J.A. Jungmann, *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*, Dinor, S. Sebastián 1961; Id., *Misa*, en "Sacramentum Mundi" IV, 609-625, Herder, Barcelona 1973; L. Ligier, *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Ëglise:* LMD 87(1966)7-49; E. Lodi, *E' cambiata la Messa in 2000 anni? Le lezioni della storia*, Marietti, Torino 1975, 164 pp.; J. Betz, B. Neunheuser, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik*, Herder, Freiburg 1979, VI-159 pp; A. Rouet, *La messe dans l'histoire*, Cerf, Paris 1979, 160 pp.; P.M. Gy, *L'Eucharistie dans la tradition de la prière et de la doctrine:* LMD 137(1979)81-102; G.M. Oury, *La messe romaine et le peuple de Dieu dans l'histoire*, Solesmes 1981, 217 págs.; E. Mazza, *Sul rapporto liturgia-storia*, en "Mysterion", Torino 1981, 153-160; I. Biffi, *Storia*

El punto de partida de toda teología es la fe de la Iglesia como respuesta a la palabra revelada de Dios. Es importante esta dimensión eclesial, que supera y enmarca lo que podría ser meramente un estudio exegético de los textos bíblicos. La celebración eucarística encuentra su sentido pleno en y por la Iglesia que la ha asumido. Es la comunidad eclesial la transmisora viva de la revelación a través de sus cauces más eficaces: el magisterio, la liturgia, la reflexión de los teólogos y el sentido del pueblo cristiano.

La eucaristía, como los demás sacramentos, no es fundamentalmente una "cosa" o una "doctrina": es acción, celebración, acontecimiento. Estudiando la historia viva de la reflexión teológica y de la celebración de la eucaristía, nos damos cuenta del desarrollo y de la maduración de los datos bíblicos en el seno de la comunidad celebrante. Algunos aspectos los ha desarrollado bien, tanto teológica como celebrativamente (la estructura general, el protagonismo del Espíritu, la formulación de la plegaria eucarística). Pero también encontramos que ha habido alguna evolución en sentido menos positivo, con olvidos o subrayados excesivos en diversos aspectos de ese rico misterio que nos había legado el NT: la acentuación excesiva del culto en detrimento de la celebración, el papel del presidente muy por encima del de la comunidad, la separación entre el concepto de sacrificio y el de sacramento, etc.

Nos resulta útil mirar a la historia. La comunidad eclesial hace dos mil años que celebra la eucaristía. Somos herederos del NT y también de la conciencia viva de las generaciones pasadas. No somos los dueños de la eucaristía, ni los primeros en celebrarla, ni los únicos, ni los últimos: tendremos la tarea de transmitir a las generaciones siguientes la eucaristía que pensó Cristo, no una distinta, aunque siempre nueva y viva.

Conocer mejor la historia nos hace más responsables en nuestro actual acercamiento al misterio. Nos hace más audaces, en cierto sentido, porque vemos cómo las generaciones anteriores han ido expresando con su propio lenguaje el misterio que celebraban. Más críticos, porque comparamos continuamente las diversas épocas con la fuente revelada. Más creativos, porque también nuestra generación, para ser fiel al dato bíblico, debe tomar en serio su vivencia, y cada época tiene sus circunstancias y sus problemas.

La historia, en cierto modo, relativiza los problemas, porque nos hace

---

dell'Eucaristía, Jaca Book, Milano 1983; G. BAVAUD, *La doctrine des Pères de l'Église sur l'eucharistie:* Nova et Vetera 2(1985)134-148; P. JOUNEL, *La Misa ayer y hoy*, Herder, Barcelona 1988, 165 pp. (ed. francesa 1986); P. BRADSHAW, *La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, Paris 1995.

conocer el origen de ciertas formas y a discernir si son voluntad de Cristo o adherencias históricas que podemos cambiar. La teología no puede repetir sin más las reflexiones del pasado: la Palabra revelada es una interpelación viva de Dios a los hombres desde la circunstancia histórica en que viven, a partir, eso sí, del mensaje original y la respuesta del pueblo creyente tal como ha quedado cristalizada con la inspiración del Espíritu en la Escritura.

Ahora bien, hemos de tener en cuenta que los textos del pasado (tanto bíblicos como patrísticos y magisteriales) no dan respuesta a problemas que no existían en su tiempo. Por eso deben ser interpretados en relación con la intención que tuvieron entonces. Como hemos hecho un esfuerzo por entender la mentalidad y el modo de argumentar de Pablo, o de la primera generación, lo mismo debemos hacer con respecto a los testimonios de la historia en la voz de los Padres o en la respuesta de Trento a los reformadores del siglo XVI, buscando siempre la comprensión más profunda de la eucaristía para que también nuestra generación pueda celebrarla en toda su riqueza y según la voluntad de Cristo. En nuestro caso la urgencia y el compromiso de un estudio así es mayor, porque vivimos en un período en que la Iglesia ha optado por una reforma importante en su modo de celebrar y reflexionar teológicamente sobre la eucaristía.

LA EUCARISTÍA EN LOS SIGLOS I Y II

Por desgracia no tenemos muchos documentos sobre la evolución eucarística de los tiempos inmediatamente siguientes a la época del NT. Bastantes aspectos, sobre los que nos gustaría conocer datos, para establecer los eslabones de la evolución desde lo que nos atestigua el NT hasta lo que conocemos a partir del siglo IV, quedan, por tanto, sin aclarar. Analizaremos algunos de los documentos más significativos. [2]

Evolución de la forma externa de la eucaristía

a) El *marco de comida* tuvo desde el principio una gran importancia en la comprensión y celebración de la eucaristía en las primeras generaciones.

La "comensalidad" (el "convivium" y el "symposium" de las culturas de la época) está en la base de la intención que la comunidad pensó que tenía la eucaristía, tanto en dirección vertical, de unión con su Señor, como horizontal, de fraternidad creciente.

Este marco de comida parece que sufrió una primera evolución cuan-

---

2 Como bibliografía específica para los siglos I y II, cf. J. DE WATTEVILLE, *Le Sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Delachaux et N., Neuchatel 1966; J. COPPENS, *La célébration eucharistique. Ses origines et son adaptation:* ETL 50(1974)252-269; ID, *L'évolution des rites eucharistiques du N.T. au IVe siècle:* ibid. 269-292; A. HAMMAN, *L'Eucharistie dans l'antiquité chrétienne,* Desclée de Br. 1981; G. KRETSCHMAR, *La liturgie ancienne dans les recherches historiques actuelles:* LMD 149(1982)57-90; G.A.M. ROUWHORST, *La célébration de l'Eucharistie dans l'Église primitive:* QL 2(1993)89-112; A.J. CHUPUNGCO, *La Eucaristía en la Iglesia primitiva y su marco cultural:* en "Diálogo entre Culto y Cultura", Ginebra 1994, 83-102.

do, según 1 Co 11, ya se ven juntos al final de la cena los dos gestos del pan y del vino, con sus correspondientes bendiciones, aunque se mantenía todavía el marco general de la comida comunitaria, con su sentido antropológico y religioso, que los corintios no parecen haber entendido muy bien. Pero no tardará mucho en cambiar la situación, tendiéndose hacia la desaparición de la comida.

b) Durante varios siglos tenemos testimonios de que, junto a la eucaristía o separadas de ella, la comunidad cristiana celebraba unas reuniones llamadas *ágape*, comida fraterna ("agape" es "amor" en griego), distinta, en principio, de las que se pudiera organizar en memoria de los difuntos o de los mártires.[3] Esta clase de comidas parece que tenían una finalidad más de fraternidad que de alimento. Aunque, como subraya Hamman,[4] seguramente eran también ocasión de beneficencia para los pobres, en relación con el ministerio de los diáconos de la comunidad.

Estaban, por tanto, plenamente en línea con las comidas fraternas ("haburah") de los judíos y también con la categoría del "comer con", tan apreciada por los cristianos, como símbolo eficaz de pertenencia a la comunidad, como veíamos en el NT. Comer juntos, en torno a Cristo y con la mirada puesta en el crecimiento del sentido comunitario y en la espera escatológica del Reino, podía ser un factor muy bueno en la vida de la comunidad. Como nos cuenta Hipólito, a principios del siglo III, estas reuniones de ágape se hacían en un clima litúrgico: con la presencia del obispo y demás ministros, con salmos, oraciones y cantos (*Trad.Apost.* 25-26).

c) ¿Qué influyó para que este marco convivial durara tan poco? Tal vez el número creciente de cristianos. O el cambio de ambiente: los provenientes del mundo palestino-judío habían heredado una comprensión de la comida como momento de bendición y alegría religiosa; los del mundo helénico habían conocido unas costumbres y una sensibilidad bastante diferentes. Poco a poco la comunidad cristiana se fue independizando del mundo cultural judío, acentuando lo específico cristiano: y una de las dimensiones en que se notó esta evolución sería el marco de una comida para el sacramento.

Las etapas de la independización de la eucaristía con respecto a la comida podrían resumirse así:

---

3 Cf. H. Riehm, *Zur Wiederentdeckung der Agape:* Jahrb LH 20(1976)144-149; cf. los testimonios de Tertuliano, *Apolog.* 39, y *De oratione.*

4 A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale,* Desclée, Paris 1968.

* eucaristía con cena o ágape en medio (relatos de Lc y 1 Co),
* eucaristía al final de la comida (1 Co 11; ¿relatos de Mt Mc?),
* eucaristía y ágape, separados, en horas diferentes,
* eucaristía sola, sin ágape.

Tenemos testimonios de esta evolución:

* el texto eucarístico de la *Didaché* (9-10), tal como está, puede referirse al ágape, con o sin eucaristía;

* Plinio el Joven, gobernador romano de Bitinia, en el Asia Menor, a principios del siglo II, parece indicar que había dos reuniones entre los cristianos que le traían a juicio: una por la mañana, con himnos a Cristo como a Dios, y otra (¿por la tarde?) para una cena "ordinaria e inofensiva"; podría tratarse de la eucaristía y del ágape.

> Se trata de una carta que este gobernador romano escribe desde Bitinia, en el Asia Menor, al emperador Trajano, consultándole sobre lo que debe hacer con los cristianos. El pasaje que nos interesa dice:
>
> "Ahora bien, afirmaban estos que, en suma, su crimen o, si se quiere, su error, se había reducido a haber tenido por costumbre, en días señalados ("stato die"), reunirse antes de rayar el sol ("ante lucem convenire") y cantar, alternando entre sí a coro, un himno a Cristo como a Dios ("carmenque Christo quasi deo dicere") y obligarse por solemne juramento no a crimen alguno, sino a no cometer hurtos ni latrocinios ni adulterios, a no faltar a la palabra dada, a no negar, al reclamárseles, el depósito confiado. Terminado todo esto, decían que la costumbre era retirarse cada uno a su casa y reunirse nuevamente para tomar una comida ("rursusque coeundi ad capiendum cibum") "ordinaria, empero, e inofensiva". [5]

* Ignacio de Antioquía, hacia la misma época, en el c. 8 de su carta a los cristianos de Esmirna, nombra tres celebraciones distintas: eucaristía, bautismo y ágape;

* Justino, hacia el año 150, describe la eucaristía sin rastro de ágape;

* Hipólito, a principios del siglo III, en su "Traditio apostolica" (cc. 25-26), describe el ágape y luego, aparte, la eucaristía; se ve que había peligro de confusión por parte de los fieles: él quiere que se distinga el pan recibido en el ágape (con bendiciones y salmos) del que reciben en la eucaristía, "que es el cuerpo del Señor".

No sabemos hasta cuándo duró en las diversas regiones el ágape fra-

---

5 D. Ruiz Bueno, *Actas de los mártires*, BAC 75, p. 246.

terno como distinto de la eucaristía. En el concilio de Laodicea (fines del siglo IV) se prescribe (c. 28) que los ágapes se celebren en la iglesia. San Agustín, hacia el 400, dice que el Jueves Santo había la costumbre de cenar en las casas y luego ir a la celebración eucarística. Paulino de Nola, en el siglo V, es el que nos da el último testimonio de su existencia.

d) Poco a poco fue prevaleciendo la categoría de *la bendición y acción de gracias* en la celebración de la eucaristía.

La acción de gracias solemne, presidencial, se desarrolla y diversifica. El centro de la eucaristía se desplaza desde el signo primordial de la comida al de la palabra: la palabra descendente de las lecturas bíblicas y la palabra ascendente de la plegaria eucarística.

Ambos elementos, heredados de la sensibilidad judía y del lenguaje universal, se hallaban al principio equilibrados. Pero en los siglos siguientes su proporción se decanta a favor de la palabra. El cambio de nombre lo da a entender también: de "fracción del pan" o "cena del Señor" se pasa al de "eucaristía = acción de gracias" ya a fines del siglo I (cartas de san Ignacio). Por una parte se organiza más la liturgia de la palabra, y por otra las bendiciones sobre el pan y el vino se juntan muy pronto en una gran bendición eucarística.

No es indiferente el nombre con el que se conoce a la eucaristía en cada época. Además de estos –"fracción del pan", "cena del Señor" y "eucaristía"– luego irá recibiendo, como veremos más adelante, otros como "sacrificio", "synaxis", "misterio", "dominicum", "liturgia", hasta llegar a "misa" que, además de la explicación tradicional de "despedida" ("ite, missa est"), parece que debe interpretarse en relación a las "missae" o unidades de oración o formularios, que son "enviadas" ("missae") o "emitidas" hacia Dios por parte de la comunidad y su presidente.

Ya desde ahora cabe una reflexión sobre la forma externa de este sacramento. La pérdida del marco del ágape fraterno y, sobre todo, el deterioro progresivo en los siglos siguientes del signo básico de la eucaristía, el comer y el beber con otros, ¿no habrá influido en el deterioro del mismo sacramento y de sus frutos para la comunidad cristiana? En la reforma realizada después del Vaticano II se vuelve a valorar más –aunque tímidamente en la práctica– esta clave fundamental del "comer" y "beber" como signo central del sacramento: cf. IGMR 240 y 283.

La Didaché

La *Didaché*[6] es uno de los testimonios más antiguos, probablemente de fines del siglo I, sobre la vida de la Iglesia y, posiblemente, sobre la eucaristía.

> La *Didaché* es una recolección de materiales previos, algunos muy arcaicos, ordenados a modo de catecismo. El manuscrito fue descubierto en 1873 y editado en 1883 por Bryennios, metropolita de Nicomedia. Parece de origen sirio, aunque otros opinan que proviene de Palestina. Las fechas que los diversos estudiosos asignan a este documento van desde el 70, más o menos (lo que le haría contemporáneo de los escritos evangélicos), hasta principios o mediados del siglo II. Pero los materiales que recoge seguramente son anteriores aún: para algunos autores, como Mazza, muy cercanos a la muerte de Jesús, anteriores al "concilio de Jerusalén".

En sus cc. IX-X encontramos unas oraciones bendicionales sobre el pan y el vino, en la celebración de la comunidad.

> (c. IX) "Respecto a la eucaristía, daréis gracias ("eucharistesate") de esta manera. Primero sobre la copa ("poteriou"): Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa viña de David, tu siervo, la que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu siervo. A ti sea la gloria por los siglos, amén. Luego sobre el pan partido ("klasmatos"): Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos manifestaste por medio de Jesús, tu siervo. A ti sea la gloria por los siglos, amén. Como este pan estaba disperso por los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la gloria y el poder por Jesucristo eternamente. Que nadie coma y beba de vuestra eucaristía,

---

6 El texto en D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, BAC 65; también en *La Didajé. La Tradición Apostólica* (= Cuad. Phase 75) CPL, Barcelona 1999 (2ª ed.) pp. 5-22; J.M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia de la salvación*, Madrid 1983, pp. 47-56.

Cf. P. AUDET, *La Didaché. Instructions des Apôtres*, Gabalda, Paris 1958; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Didaché*: ALW 11(1969)10-39; E. MAZZA, *Didaché IX-X: elementi per una interpretazione eucaristica:* EL 6(1978)393-419; W. RORDORF, A. TUILIER, *La Doctrine des douze Apôtres*, Cerf, Paris 1978 (=Sources Chrétiennes 248); P. DE CLERCK, *La Didaché:* LMD 143(1980)107-112; A. NIEDERWIMMER, *Die Didache*, Göttingen 1989; K. GAMBER, *Die "Eucharistia" der Didaché:* EL 1(1987)3-32; A. CAYÓN, *Los capítulos IX y X de la Didajé sobre la Eucaristía. Hipótesis o intento de interpretación:* Phase 207(1995)195-208; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, 497-511.

sino los bautizados en el nombre del Señor. Pues acerca de ello dijo el Señor: no deis lo santo a los perros".

(c.X) "Y después de saciaros, daréis gracias ("eucharistesate") así: Te damos gracias, Padre santo, por tu santo nombre, que hiciste habitar en nuestros corazones, y por el conocimiento, la fe y la inmortalidad que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu siervo. A ti sea la gloria por los siglos, amén. Tú, Señor omnipotente, creaste todas las cosas a la gloria de tu nombre y diste a los hombres en la alegría comida y bebida para su disfrute, a fin de que te den gracias. Mas a nosotros nos concediste comida y bebida espiritual ("pneumatiken") y vida eterna por tu siervo. Ante todo te damos gracias porque eres poderoso, a ti sea la gloria por los siglos, amén. Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal y hacerla perfecta en tu amor, y reúnela de los cuatro vientos, santificada, en el reino que has preparado. Porque tuya es la honra y el poder por los siglos, amén. Venga tu gracia y pase este mundo, amén. Hosanna a la casa de David. Si alguno está santo, acérquese. Si no lo está, arrepiéntase ("metanoeito"). Maranatha. Amén. A los profetas permitidles dar gracias cuan largas quieran".

a) Los estudiosos no han llegado a un consenso sobre si estas oraciones se refieren a la eucaristía propiamente dicha o bien a la celebración del ágape, que también se hacía destacando el pan y el vino con sus correspondientes bendiciones, o bien son oraciones inicialmente eucarísticas y luego reservadas para el ágape.

Para Audet, el testimonio de Did no se refiere a la eucaristía, ni tampoco al ágape, sino a una clase de reuniones que duró muy poco tiempo y que él llama "fracción del pan" o "eucaristía menor". Su hipótesis no ha tenido mucha aceptación.

Gamber cree que la celebración a la que se refiere Did IX-X hay que entenderla en la línea de la "haburah" o comida fraterna judía y del relato que de la última cena hace Lucas: primero se habla del vino con el que se empieza este tipo de comidas (comparable al "qiddush" de las cenas pascuales); le sigue la oración de bendición a Dios por el pan, y después vendría la cena. De la eucaristía no se hablaría explícitamente, porque no la quiere contar: lo que hace es "invitar" a que los que se sientan preparados participen en ella.

E. Mazza sí ve en Did IX-X una referencia a la eucaristía. La falta del "relato" no la encuentra decisiva para negarlo: habría que probar que en los primeros siglos consideraron necesario para la eucaristía el recitar el relato, o si bastaba sencillamente con celebrarla en memoria de Cristo (como, por otra parte, hacen algunas plegarias eucarísticas más arcaicas,

como la de Addai y Mari). Además, en Did X,3 ya se pueden ver, glosadas, las palabras de Cristo en la institución: "comida y bebida espiritual para la vida".

Para A. Cayón, Did IX serían las bendiciones sobre el vino y el pan, a imitación del "qiddush" judío, y en ese orden. Después vendría el "ágape" (el "saciarse"), y Did X sí sería ya más propiamente el primer texto arcaico de la plegaria eucarística sobre los dones de pan y vino, haciéndolos "espirituales": en esta segunda parte, propiamente la eucaristía, sólo participarían los bautizados; al final, en X,6 se invita a comulgar. [7]

b) Hay que reconocer que, a pesar de la terminología "eucarística", no hay alusión alguna a lo más específico de la eucaristía cristiana: la muerte de Cristo, la pascua, el memorial, la participación en el cuerpo y sangre de Cristo. Más bien da gracias por la sabiduría, el alimento, el conocimiento, y pide la unidad y libertad de la Iglesia.

Lo que sí es seguro que tenemos aquí unas oraciones de estructura judía pero con contenido cristiano, que pueden considerarse como eslabones de enlace entre las bendiciones del pueblo de Israel y lo que se desarrollará muy pronto como plegaria eucarística cristiana.

En ambos capítulos se conecta la oración con la unidad de la Iglesia, bajo el símil de los granos de trigo, siguiendo el pensamiento de 1 Co 10,17, "somos un pan, pues todos participamos de un único Pan".

Es interesante la última observación: que a los "profetas" (los que hablan delante de la asamblea, los que proclaman la oración), se les deje libertad para la digan a su gusto.

Hay una cierta tendencia, pues, a considerar que Did IX se refiere a la bendición inicial del vino y el pan, a la manera del "qiddush" de las comidas judías; luego seguiría el ágape; y en Did X ya se trataría de la bendición sobre la Eucaristía, a la que en X,6 se invitaría a participar con la comunión.

c) En el c. XIV de la misma *Didaché* sí parece que encontramos un testimonio más claro de la eucaristía y el domingo cristiano:

---

7 Se han hecho también esfuerzos por relacionar el lenguaje de la Did con el de Juan, el de Mateo, el de las escenas de la multiplicación de los panes en los evangelios y también con el de Pablo. Cf., por ejemplo, E. Mazza, *L'Eucaristia di 1 Corinzi 10,16-17 in rapporto a Didachè 9-10:* EL 3(1986) 193-223, donde hace ver que Pablo probablemente conocía Did o al menos los materiales utilizados por Did. Cf. también B. Salvarani, *L'eucaristia di Didachè IX-X alla luce della teologia giovannea: un ipotesi:* Riv Bibl 3(1986)369-390.

(c. XIV) "Reunidos cada día del Señor ("kata kyriaken tou Kyriou"), romped el pan ("klasate arton") y dad gracias ("eucharistesate"), después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro ("kathara thysia"). Todo aquél, empero, que tenga contienda con su compañero, no se junte con vosotros hasta tanto no se hayan reconciliado, a fin de que no se profane vuestro sacrificio. Porque este es el sacrificio del que dijo el Señor: en todo lugar y en todo tiempo se me ofrece ("prosferein") un sacrificio puro (Mal 1,11.14)".

Aparece de nuevo, como en el NT, el domingo (el día del Señor) como el día de la convocatoria eucarística de la comunidad.

La repetida alusión al "sacrificio", aunque todavía no refleje el modo posterior de comprensión, parece indicar claramente que para el autor la eucaristía supera los sacrificios antiguos, en la línea del anunciado por Malaquías. [8]

Además explicita este texto que la eucaristía requiere la reconciliación entre hermanos, como preparación inmediata a la eucaristía, haciendo así eco a la enseñanza del sermón de la montaña (reconciliarse con el hermano antes de ofrecer dones en el altar) y de las recomendaciones de Pablo (sin fraternidad, no es posible celebrar la cena del Señor).

También habla de un elemento "penitencial": arrepentimiento (c. X) y confesión de pecados (c. XIV) antes de la celebración.

Las cartas de san Ignacio de Antioquía

San Ignacio fue obispo de Antioquía a fines del siglo I y comienzos del II. En su viaje desde Siria a Roma, camino de su martirio, escribió siete cartas a otras tantas iglesias. Se discute mucho sobre la autenticidad de todas ellas, o de todos sus pasajes. [9]

---

8 B. Grimonprez, *Le "sacrifice" eucharistique dans la Didaché:* Rev Sc Rél 1(1990)9-25, opina, por el contrario, que tanto en Did 4 (que invita a socorrer a los indigentes) como en Did 14, la palabra "sacrificio", "thysia", se refiere a la caridad con los pobres, como signo del verdadero culto espiritual del cristiano, en línea con Rm 12.

9 Cf. J. Rius-Camps, *Las cartas auténticas de Ignacio, el obispo de Siria:* Rev Cat Teol 2(1977)31-149; Id., *La interpolación en las cartas de Ignacio*: ibid. 285-371; Id., *Die echten Briefe des Ignatius von Antiochien*: ibid. 16(1991)67-103; en el tercer estudio pone al día los dos artículos precedentes. Su hipótesis –que no convence a todos– es que son auténticas las cuatro cartas que escribió Ignacio desde Esmirna: Rm, Tral, Magn y Ef. Las otras serían añadidas posteriormente (siglo III) a la lista.

En un contexto de polémica doctrinal (sobre todo contra los docetas, pero también contra los judaizantes) y hablando de la vida de las comunidades, alude varias veces a la eucaristía, subrayando algunos aspectos que suponen una evolución con respecto a los testimonios del NT: [10]

> (*Efesios*) "Procurad, pues, reuniros ("synerchesthai") en mayor número para la eucaristía de Dios y para su alabanza" (c. 13). "Partiendo un mismo pan ("hen arton klontes"), que es medicina de inmortalidad, antídoto para no morir, sino vivir por siempre en Cristo Jesús" (c. 20).
>
> (*Romanos*) "No siento placer por la comida corruptible ni por los deleites de esta vida. El pan de Dios quiero, que es la carne de Jesucristo ("sarx Iesou Christou"), el del linaje de David, y por bebida quiero sangre de él ("to haima autou"), el cual es caridad incorruptible" (c. 7).
>
> (*Filadelfios*) "Esforzaos, por tanto, por usar de una sola eucaristía, pues una sola es la carne de N. S. Jesucristo y uno solo es el cáliz para unirnos con su sangre ("eis henosin tou haimatos autou"), un solo altar, como un solo obispo junto con el presbiterio y con los diáconos consiervos míos; a fin de que cuanto hagáis, todo lo hagáis según Dios" (c.4).
>
> (*Esmirneos*) "De la eucaristía y de la oración se apartan (los docetas) porque no confiesan que la eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la que padeció por nuestros pecados, la que por bondad resucitó el Padre. Por tanto, los que contradicen al don de Dios litigando, se van muriendo. Mejor les fuera amar para que también resucitasen" (c.7). "Sólo aquella eucaristía ha de tenerse por válida, que se realice bajo el obispo o aquél a quien él encargare. Donde esté el obispo, allí esté la comunidad, de igual manera que donde está Jesucristo allí está también la Iglesia católica. No es lícito ni bautizar ni celebrar el ágape sin el obispo" (c. 8).

Es una terminología muy "católica": la unión en torno al obispo y demás ministros, la presencia real (identifica a la eucaristía con la carne y sangre de Cristo), unicidad de la celebración, efectos salvadores de la eucaristía. Desde los testimonios del NT se nota una evolución en cuanto a la organización de la Iglesia y en cuanto a la explicitación de diversos aspectos de la

---

10 J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos* (=BAC 88) 43-51. Cf. los estudios más generales, como Varios, *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Beauchesne, Paris 1976; y algunos más especializados: P.G. Alves De Souza, *A Eucaristia em S. Inácio de Antioquia:* Theologica (Braga) 10(1969)9-21; J.A. Woodhall, *The Eucharistic Theology of Ignatius of Antioch:* Communio 5(1972)5-21; L. Wehr, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, Aschendorff, Münster 1987, XVI-400 pp.

celebración. Es lo que ha hecho que algunos autores expresen sus dudas sobre la autenticidad de sus expresiones.

Siempre hay que tener cuidado en interpretar la terminología de un autor antiguo según nuestro lenguaje actual. Ignacio, por ejemplo, habla de "carne y sangre de Cristo" no sólo en el sentido eucarístico, sino también en otros: "revestidos de mansedumbre, convertíos en nuevas creaturas por la fe, que es la carne de Cristo, y por la caridad, que es la sangre de Cristo" (*Tral* 8). Igualmente aplica estos términos al evangelio (cf. *Fil* 5). Eso sí, siempre es Cristo el que se hace presente, y llega a nosotros en su existencia verdadera a través de los caminos de la fe.

Lo que san Ignacio enseña hay que entenderlo sobre todo en un contexto anti-docetista. Los docetas negaban que Cristo fuera verdadero hombre y no tomaban en serio ni la encarnación ni la resurrección, y tampoco la eucaristía. Para Ignacio todo va unido y la eucaristía es uno de los aspectos que hay que aceptar para entender todo el misterio de Cristo y de la Iglesia. La llama "don de Dios", "medicina de inmortalidad", "cuerpo y sangre de Cristo": todo ello, no necesariamente habría que interpretarlo, como temen algunos autores, sobre todo protestantes, en un tono de excesiva acentuación de la materia o de los elementos, sino centrado en la fe en Cristo y la actitud fraterna en la comunidad. En el fondo, el único y verdadero médico es Cristo, como dice Ignacio en *Ef* 7,2.

Un aspecto que él subraya mucho es la eucaristía como signo o concretización de la unidad eclesial. Por eso hay una sola eucaristía, presidida por el obispo o por el que él haya encargado. Eucaristía e Iglesia son dos realidades íntimamente relacionadas.

San Justino

El testimonio de san Justino es el más importante del siglo II, tanto para la fenomenología como para la teología eucarística.

Justino fue un laico, samaritano de nacimiento (de la población helénica de Nablus), filósofo de profesión, que tenía una escuela de filosofía en Roma, y por ello pudo establecer un diálogo entre el pensamiento pagano y el cristiano. Hacia el año 150 escribió su *Apología*, dedicándola al emperador Antonino Pío y a su hijo Marco Aurelio. En esta obra describe la vida de los cristianos, entre otras cosas sus celebraciones sacramentales, intentando demostrar a las autoridades romanas que es una comunidad inofensiva y pidiéndoles que la respeten. Escribió también un *Diálogo con Trifón*, esta vez un coloquio polémico con un judío, de

lenguaje distinto, en el que también vuelve a aparecer el tema eucarístico. Justino murió mártir en Roma hacia el 165, con varios de sus discípulos cristianos. unos años más tarde. Nos interesan los capítulos 65-67 de su *Apología* y el 41 y el 70 del *Diálogo.* [11]

Respecto a la *estructura de la celebración* a mediados del siglo II tenemos los capítulos 65 (la eucaristía después de un bautizo) y el 67 (la celebración de cada domingo): por eso hay duplicados en el testimonio:

(c.65) "Nosotros, después de haber bautizado al que ha creído y se nos ha incorporado, lo llevamos a los llamados hermanos allí donde están reunidos. Hacemos las oraciones comunes ("koinas euchas") por nosotros mismos, por el que ha sido iluminado y por todos los otros que hay por todas partes, para que seamos dignos de ser hallados perfectos conocedores de la verdad por las buenas obras, ciudadanos y cumplidores de los mandamientos, de suerte que consigamos la salvación eterna. Acabadas las preces, nos saludamos con el ósculo. Seguidamente se presenta al que preside ("to proestoti") sobre los hermanos pan y una copa de agua y vino mezclado. Cuando lo ha recibido, eleva al Padre de todas las cosas alabanza y gloria ("ainon kai doxan") por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo y hace una gran acción de gracias ("eucharistian epi poly poieitai"), porque por él hemos sido hechos dignos de estas cosas. Habiendo terminado él las oraciones y la acción de gracias ("euchas kai eucharistian"), todo el pueblo presente aclama diciendo: amén. Amén significa, en hebreo, así sea. Cuando el presidente ha dado gracias y todo el pueblo ha aclamado, los que entre nosotros se llaman diáconos dan a cada uno de los presentes a participar del pan y del vino y del agua eucaristizados, que también llevan a los ausentes".

(c. 67) "Nosotros, por tanto, después de esto (bautismo y eucaristía) recordamos siempre para adelante estas cosas entre nosotros. Y los que tenemos, socorremos a todos los abandonados y siempre estamos unidos los unos a los otros. Y por todas las cosas de las que nos alimentamos bendecimos al creador de todo, por medio de su Hijo Jesucristo y del Espíritu Santo.

---

11 Además de las obras generales, cf. L. MALDONADO, *La plegaria eucarística*, o.c., 350-354; M. JOURJON, *Justin*, en "L'Eucharistie des premiers chrétiens", 1976, 75-88; G.W. LATHROP, *Justin, Eucharist and Sacrifice: a Case of Metaphor:* Worship 1(1990)30-48; M. MERINO, *La Eucaristía en Justino:* XX Siglos 15(1993)52-61; V. RAFFA, *Liturgia eucarística...* 55-61.

Cf. la larga cita que CCE 1345 hace de Justino y su testimonio eucarístico, aunque sólo de su aspecto celebrativo (cc. 65 y 67) y no del teológico (c. 66).

Y el día llamado del sol se tiene una reunión en un mismo sitio, de todos los que habitan en las ciudades o en los campos, y se leen los comentarios de los apóstoles o las escrituras de los profetas, mientras el tiempo lo permite. Luego, cuando el lector ha acabado, el que preside exhorta e incita de palabra a la imitación de estas cosas excelsas. Después nos levantamos todos a una y recitamos oraciones. Y como antes dijimos, cuando hemos terminado de orar, se presenta pan y vino y agua, y el que preside eleva, según el poder que en él hay ("hose dynamis auto") oraciones e igualmente acciones de gracias ("euchas kai eucharistias") y el pueblo aclama diciendo el amén. Y se da y se hace participante a cada uno de las cosas eucaristizadas, y a los ausentes se les envía por medio de los diáconos. Los ricos que quieren, cada uno según su voluntad, dan lo que les parece, y lo que se reúne se pone a disposición del que preside y él socorre a los huérfanos y a las viudas y a los que por enfermedad o por cualquier otra causa se hallan abandonados, y a los encarcelados y a los peregrinos, y en una palabra, él cuida de cuantos padecen necesidad.

Y celebramos esta reunión general el día del sol, por ser el día primero, en que Dios, transformando las tinieblas y la materia, hizo el mundo, y el día también en que Jesucristo, nuestro Salvador, resucitó de entre los muertos...".

a) Comparada con la que escuetamente nos presentaban los textos del NT, se ve cómo se ha desarrollado la estructura de *la celebración*:

* ante todo, los cristianos se reúnen en un solo lugar, los que viven en la ciudad y los que están en el campo, bajo la presidencia de un ministro (seguramente el obispo); y lo hacen en el día que los romanos llamaban "día del sol", nuestro domingo cristiano; y se explica el por qué de este día: es el "primer día" de la creación y el "primer día" de la resurrección de Jesús;

* lo primero que hace la comunidad cristiana es escuchar las lecturas bíblicas (del NT y del AT), tras lo cual viene la homilía del que preside y las "oraciones comunes" de todos los fieles puestos en pie, por las intenciones de la comunidad y de todo el mundo; esta primera parte de la celebración concluye con el ósculo de paz entre los presentes;

Las lecturas parecen no tener una organización fija: "mientras el tiempo lo permite". Tal vez tenemos indicios ya de una "lectura continuada". Buena la definición de la homilía: "el que preside exhorta e incita de palabra a la imitación de estas cosas excelsas" que se han leído. Las oraciones comunes o universales nos recuerdan las normas dadas por Pablo en 1 Tm 2,1-2.

* luego viene la celebración en torno a la mesa eucarística; se traen los dones (pan, vino y agua: el agua siempre se mezclaba al vino, seguramente

porque este era demasiado fuerte en gradación), el presidente pronuncia sobre ellos una gran oración de acción de gracias, a la que todos contestan con el "amén", y en seguida se procede, por parte de los diáconos, a distribuir la comunión (el "pan y vino y agua eucaristizados") a los presentes y llevarla a los ausentes;

* hay noticias sobre los varios ministros que actúan en la eucaristía: además del presidente (el nombre ya era este, "o proestos", el "que está delante"), que es quien dice la homilía y proclama la plegaria de acción de gracias, hay otros que ayudan a la comunidad a celebrar: el lector y los diáconos;

* la participación de la comunidad aparece muy clara: se reúne, escuchan las lecturas y la homilía, rezan las oraciones comunes, se dan el beso de paz (que está al final de la palabra, y no como preparación a la comunión, como será más tarde), contestan con su "amén" a la plegaria presidencial, y participan del pan y vino eucarísticos;

* no tenemos datos sobre los cantos, ni sobre movimientos procesionales, ni sobre el gesto de la fracción del pan antes de la comunión, ni sobre el padrenuestro: elementos que encontraremos muy pronto integrados en la celebración;

* pero sí nos da Justino una idea interesante de cómo se va formando la plegaria eucarística central: se llama "acción de gracias", "alabanza y gloria"; es el presidente el que la pronuncia "según el poder que hay en él", que seguramente se refiere a su capacidad literaria, en un marco todavía flexible de espontaneidad; se dirige esta oración "al Padre de todas las cosas", "por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo"; su contenido se puede conocer en parte por la alusión que hace en el *Diálogo con Trifón*: se dan gracias al Padre "porque hemos sido hechos dignos de estas cosas", "por haber creado el mundo y todo lo que hay en él por amor al hombre", "por habernos librado de la maldad";

* una buena lección pastoral de Justino es que nos presenta la eucaristía como un hecho muy engarzado en la vida de la comunidad. A la celebración le preceden unas "condiciones": creer, estar bautizados y vivir conforme a Cristo. En el c. 65 se describe precisamente como continuación del bautismo, y en el 66 dirá a quiénes está reservada la participación: a los que creen en Cristo, ya han sido bautizados y "viven como Cristo enseñó". Y la eucaristía tiene también consecuencias: se prolonga en la vida: "recordamos", "socorremos a los abandonados", "estamos unidos los unos a los otros", "bendecimos al Creador"; y el mismo presidente de la celebración coordina la comunicación de bienes entre los miembros de la comunidad; es un modo muy expresivo de resaltar la relación que existe entre la eucaristía y la caridad fraterna, en la línea de Pablo.

b) Pero Justino, además de la noticia sobre cómo celebraban en su tiempo la eucaristía, nos habla también de su *teología:*

(c.66) "Este alimento se llama entre nosotros eucaristía. Del cual a ningún otro es lícito participar, sino al que cree que nuestra doctrina es verdadera, y que ha sido purificado con el bautismo para perdón de los pecados y para regeneración y que vive como Cristo enseñó.

Porque estas cosas no las tomamos como pan ordinario ni bebida ordinaria, sino que, así como el Verbo de Dios, habiéndose encarnado Jesucristo Nuestro Salvador, tuvo carne y sangre para nuestra salvación, así también se nos ha enseñado que el alimento eucaristizado mediante la palabra de oración ("di'euches logou") procedente de él –alimento del que nuestra sangre y nuestra carne se nutren con arreglo a nuestra transformación ("metabolen")– es la carne y la sangre de aquel Jesús que se encarnó.

Y es así que los apóstoles en los recuerdos por ellos escritos, que se llaman evangelios, nos transmitieron que así le fue a ellos mandado, cuando Jesús, tomando el pan y dando gracias dijo: Haced esto en memoria mía, este es mi cuerpo. E igualmente, tomando el cáliz y dando gracias, dijo: esta es mi sangre, y que sólo a ellos les dio parte. Por cierto que también esto, por remedo, enseñaron los perversos demonios que se hiciera en los misterios de Mitra: pues que en los ritos de un nuevo iniciado se presenta pan y un vaso de agua con ciertas recitaciones, o lo sabéis, o podéis de ello informaros".

(Diálogo con Trifón) "La ofrenda de la flor de harina, señores, que se mandaba ofrecer por los que se purificaban de la lepra, era figura ("typos") del pan de la eucaristía que N. S. Jesucristo mandó ofrecer en memoria de la pasión ("eis anamnesin tou pathous") que él padeció por todos los hombres que purifican sus almas de toda maldad, a fin de que juntamente demos gracias a Dios por haber creado el mundo y cuanto en él hay por amor del hombre, por habernos librado de la maldad en que caímos y haber destruido con destrucción completa a los principados y potestades por medio de aquél que, según su designio, nació pasible" (c. 41).

"Es evidente que también habla en esta profecía (Is 33) acerca del pan que nuestro Cristo nos mandó celebrar en memoria ("eis anamnesin") de haberse hecho él hombre ("sesomatopoieisthai")... y del cáliz que en recuerdo de su sangre ("eis anamnesin tou haimatos") nos mandó igualmente consagrar ("poiein") con acción de gracias" (c. 70).

Del conjunto de ambos testimonios podemos deducir cuál era la visión teológica de Justino.

La eucaristía tiene su origen en la última cena de Cristo y en el manda-

to del mismo Jesús, aunque ya en el AT había figuras como la oblación del pan. El pan y el vino que los cristianos comen no son "pan ordinario" ("koinon arton") ni bebida ordinaria, sino que "es la carne y la sangre de aquel Jesús que se encarnó". Por eso se admite a la eucaristía sólo a los ya bautizados.

¿A qué se atribuye que este pan y vino se hayan convertido en la carne y la sangre de Cristo? Justino lo explica por medio de una argumentación a modo de paralelo entre la encarnación y la eucaristía:

* así como el Verbo de Dios (la Palabra) hizo que Jesús fuera nuestro Salvador, que tuviera "carne y sangre para nuestra salvación",

* así la "palabra de oración procedente de él" hace que ese pan y vino sean la carne y la sangre de Jesús encarnado; la palabra de oración que pronuncia el obispo presidente tiene esa fuerza transformadora porque se la ha dado Cristo ("procedente de él");

* y añade un tercer miembro de comparación: también los paganos, en sus cultos, añaden "palabras" a sus acciones, pretendiendo también ellos la salvación.

A un elemento humano (el que hubiera sido "el hijo de María", el pan y el vino que se presentan al altar), se le añade la "palabra", el "logos", y sucede el misterio: ya no es sólo Jesús, sino el Salvador; ya no son pan y vino comunes, sino el cuerpo y sangre de Cristo. En las dos ocasiones –encarnación y eucaristía– el Logos, la Palabra produce lo mismo: el cuerpo y sangre salvadores de Cristo.

Entre las varias interpretaciones de esta expresión ("euche logou", palabra de oración) habría que elegir la más evidente: las palabras que el mismo Jesús pronunció sobre los dos elementos, y que vienen recordadas por Justino a continuación: "esto es mi cuerpo...". Aquí Justino atribuye la eficacia de la eucaristía, no al Espíritu, como sucederá más tarde en Cirilo de Jerusalén, sino a las palabras de Jesús. Que no sabemos –por este testimonio– si se repetían en cada celebración porque no nos transmite la fórmula de la plegaria. [12]

Esta presentación de la eucaristía va unida a una concepción dinámica: todo ello está pensado y lo celebramos "con arreglo a nuestra transformación" ("metabolen": ¿nuestra renovación interior? ¿nuestra futura resurrección?). El misterio no termina en los elementos, sino en las personas.

---

12 Cf. S. Agrelo, *El "logos", potencia divina que hace la eucaristía. Testimonio de san Justino*: Anton 4(1985)602-663.

Otra perspectiva de la eucaristía –que no aparece en la *Apología*, pero sí en el *Diálogo*, dirigido a un judío– es la clave del "memorial" sacrificial: nuestra celebración es "memoria de la pasión", más aún, "memoria de haberse él hecho hombre... y memoria de su sangre".

San Ireneo

Otro testimonio del siglo II es el de san Ireneo, nacido en Asia Menor hacia el 140, discípulo de Policarpo que, a su vez, lo fue del apóstol Juan. En la persecución del 177 murió el obispo Potino, de Lyon, en las Galias, y le sucedió Ireneo. Debió morir mártir hacia el 200.

Escribió en griego (aunque sólo se conservan manuscritos latinos) su obra *Adversus haereses*.[13] Su intención es rebatir a los gnósticos, de tendencia dualista (por ejemplo, los marcosianos y los valentinianos), que consideran la materia como esencialmente mala, no susceptible de salvación: la salvación, para ellos, está en la "gnosis", en el conocimiento de lo divino, en lo espiritual.

La respuesta de Ireneo es subrayar la unidad de todo el cosmos. Tanto la materia como el espíritu y la gnosis han sido creados por el mismo Dios: su plan de salvación es unitario, y por tanto la materia no puede ser mala.

a) Dos argumentos aduce Ireneo para su tesis: por una parte la encarnación y resurrección de Cristo (la carne y la materia son exaltadas al nivel más alto de salvación) y, por otra, la eucaristía y la resurrección final: el pan y el vino, parte de este cosmos material, han sido asumidos para un sacramento salvador por el mismo Cristo y nos dan la garantía de la resurrección corporal. Por tanto, no puede considerarse a la materia como mala:

> "¿Cómo podrán admitir que el pan sobre el que se han dado gracias es el cuerpo de su Señor, y el cáliz es su sangre, si no admiten que él es el Hijo

---

13 Una presentación rápida: J.Vives, *Los Padres de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1971, 93-170 (para la eucaristía, 166-168). Cf. también J.P. De Jong, *L'Eucharistie comme realité symbolique*, Cerf, Paris 1971, 80-101; A. Hamman, *Irénée de Lyon:* en "L'Eucharistie des premiers chrétiens", 1976, 89-99; Y. De Andia, *Eucharistie et incorruptibilité*: Rev Thom 3(1985)464-479; S. Agrelo, *Epíclesis y Eucaristía en San Ireneo:* EO 1(1986)7-27. Dejamos de lado la crítica que hace Ireneo (I,13) de unos ritos pseudoeucarísticos que realizaban Marcos y sus seguidores (marcosianos): cf. J.M. Joncas, *Eucharist among the Marcosians: a Study of Irenaeus' Adversus Haereses I,13,2;* QL 2(1990)99-111.

del Creador del mundo, es decir, su Verbo, por el cual el árbol da su fruto, manan las fuentes y la tierra produce primero la hierba, luego la espiga y luego el grano lleno en la espiga? Asimismo, ¿cómo pueden afirmar que la carne pasa a corromperse y no recibe vida, si admiten que se alimenta del cuerpo y la sangre del Señor? En consecuencia, o han de cambiar de opinión o se han de abstener de ofrecer los dones que hemos dicho.

En cambio, nuestras creencias están en armonía (en "sinfonía", "symphonos") con la eucaristía y a su vez la eucaristía es confirmación de nuestras creencias. Porque ofrecemos lo que es de él, proclamando de una manera consecuente la comunidad y la unidad que se da entre la carne y el espíritu. Y así como el pan que procede de la tierra, al recibir la invocación de Dios, ya no es pan común, sino eucaristía, compuesta de dos cosas, la terrena y la celestial, así también nuestros cuerpos cuando han recibido la eucaristía, ya no son corruptibles, sino que tienen la esperanza de la resurrección" (IV, 18,4-5).

Ireneo relaciona diversos aspectos del misterio cristiano. El que no admite la creación como buena, en rigor no admite a Cristo encarnado, Hijo del Creador, ni puede celebrar la eucaristía, porque se basa en elementos cósmicos, ni puede esperar en la resurrección, porque la carne no podrá ser susceptible de vida. Creación, cristología, eucaristía y resurrección final están íntimamente trabadas. La eucaristía se convierte así en norma de recta doctrina ("nuestras creencias están en armonía con la eucaristía y la eucaristía es la confirmación de nuestras creencias").

b) De paso nos dice cuál es su comprensión teológica: el pan, con la "invocación", se convierte en el cuerpo del Señor, en "eucaristía", y se compone de dos elementos: el material (que procede de la tierra) y el espiritual (que procede del cielo).

"Y así tomó aquel pan que es parte de la creación y dio gracias diciendo: esto es mi cuerpo. Y de igual manera tomó el cáliz, que es parte de la misma creación de la que nosotros formamos parte, y proclamó ser su sangre, enseñando así la nueva oblación del NT" (IV, 17).

"Son absolutamente vanos los que desprecian todo el plan de Dios, negando la salvación de la carne... Porque si esta no se salva, habrá que decir que tampoco el Señor nos redimió con su sangre, y que el cáliz de la eucaristía tampoco es la comunión de su sangre y que el pan que partimos tampoco es la comunión de su cuerpo...

Él proclamó que el cáliz que procede de la creación es su propia sangre, con la cual irriga la nuestra. Y él confirmó que el pan de la creación es su propio cuerpo, con el cual da incremento a nuestros cuerpos.

Así, pues, en cuanto el cáliz de vino templado (con agua) y el pan amasado reciben la palabra de Dios ("percipit verbum Dei") y se hace eucaristía del cuerpo de Cristo, la sustancia de nuestra carne recibe de ella incremento y la asimila. ¿Cómo dicen, pues, que la carne no puede recibir el don de Dios que es la vida eterna, si se alimenta del cuerpo y de la sangre del Señor y es miembro suyo?... Se alimenta de su cáliz, que es sangre de Cristo, y crece con el pan que es su cuerpo... Recibiendo la palabra de Dios se convierte en la eucaristía, que es el cuerpo y sangre de Cristo ("percipientia verbum Dei eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi"). Así también nuestros cuerpos que se alimentan con ella y son puestos en la tierra, y se descomponen en ella, resurgirán a su propio tiempo, cuando la palabra del Señor les haga el don de la resurrección para gloria de Dios Padre" (V, 2,2-3).

Ireneo no defiende la eucaristía (nadie parece atacarla), sino que, a partir de ella, justifica la bondad de la materia cósmica, porque tanto en la encarnación de Cristo como en la eucaristía ha quedado asumida en el plan de salvación, que tendrá todavía al final la manifestación de la resurrección de esa misma carne que Cristo asumió, que es alimentada en nosotros por la eucaristía, y está destinada a la salvación plena.

La presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo queda así, no sólo afirmada pacíficamente, sino que se ve en ella el punto de partida para entender otros valores del misterio cristiano. Y siempre atribuye Ireneo esta transformación del pan y del vino a "la palabra de Dios" o a "la invocación" ("epiclesis"), lo que muestra una estrecha relación entre la palabra de invocación que eleva la Iglesia sobre el pan y el vino, y la Palabra (el Verbo) que Dios pronuncia sobre ellos. Al pan y al vino, elementos ya buenos, de este nuestro mundo, se le añade "la epíclesis de Dios" o "la Palabra (Verbo) de Dios" y quedan convertidos en el cuerpo y sangre de Cristo.

LA EUCARISTÍA EN LOS SIGLOS III Y IV

La "Traditio apostolica" de Hipólito

El mejor documento de la vida litúrgica del siglo III en Roma lo tenemos en la *Tradición Apostólica* ("apostolike paradosis") de Hipólito. [14]

El original griego no lo tenemos, pero Botte ha intentado reconstruir su texto a partir de fragmentos en otras lenguas (sirio, árabe, copto, latín) que se han ido descubriendo a lo largo de los últimos cien años (a partir de 1879). La obra de Hipólito la sitúa Botte alrededor del 220. Es una colección de normas canónicas o reglamento eclesiástico sobre la vida de la comunidad y, en concreto, sobre la oración y la vida sacramental. Seguramente, esa compilación la hizo Hipólito (o quien fuera su autor) con materiales previos, que encontramos también en otros libros semejantes.

Los datos que tenemos de su autor son bastante oscuros, pero, según Botte, parece que hay que situarle en Roma, como presbítero o incluso como obispo, con una actitud conservadora, que le llevó a enfrentamientos sucesivos con varios papas (Ceferino, Calixto, Ponciano), hasta llegar a formar una comunidad cismática y poder ser considerado como "antipapa". Murió mártir, como también Ponciano: su fiesta se celebra conjuntamente: aunque en vida fueron adversarios, los unió la misma muerte testimonial.

Últimamente se está desarrollando una viva discusión sobre la autoría de Hipólito respecto a esta obra de la "Tradición Apostólica", e incluso

---

14 B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*, Aschendorff, Münster 1963 (la 5ª edición la ha preparado A. Gherards, en 1989). El texto en castellano: cf. *La Didajé. La Tradición Apostólica* (=Cuadernos Phase 75) CPL, Barcelona 1999 (2ª ed.), 23-48; J.M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia...* 77-87.

sobre la existencia de tal libro, que podría llamarse de otra forma, dentro del género de las compilaciones de normas eclesiales, y sobre si Hipólito fue presbítero u obispo y si vivió en Roma. Defienden a Hipólito como autor de la obra Botte y Martimort. Lo niegan Metzger, Magne y otros. [15]

Si no se llega a demostrar que el autor es Hipólito, no por eso pierde este antiquísimo documento su interés para el conocimiento de la vida sacramental de la época (como no la pierde la carta a los Hebreos por no demostrarse que sea de Pablo, como antes se creía). Su valor representativo habría que medirlo, eso sí, con más prudencia que lo hacíamos hace años, antes de la presente discusión.

Hipólito –o quien sea el autor de la compilación– tiene gran preocupación por la ortodoxia. El mismo título de la obra indica que, desde su punto de vista, hay que salvaguardar lo que ha sido la tradición buena de la Iglesia, en especial en el terreno de la moral y de las celebraciones sacramentales.

a) En el c. 4 nos da un modelo, uno de los más antiguos, de plegaria eucarística (la que se ha adaptado ahora como plegaria II del misal romano: cf. su texto en apéndice), un ejemplo de creatividad, pero precisamente para asegurar la ortodoxia.

Cuando habla de la plegaria eucarística, en el c.9, afirma: "el obispo dé gracias según lo dicho anteriormente. No es necesario que pronuncie las mismas palabras que hemos puesto, como estudiándolas de memoria. Sino que cada uno ore según su capacidad ("secundum suam potestatem"). Si uno tiene habilidad para hablar bastante tiempo ("cum sufficientia") y con lenguaje solemne, muy bien. Si uno, cuando habla, pronuncia una oración discreta ("in mensura"), no se le pongan trabas. Pero con tal que diga una oración de sana ortodoxia".

La ortodoxia es lo que preocupa a Hipólito. Y será también uno de los factores que a no tardar harán que la plegaria eucarística llegue a fijarse en la Iglesia romana.

---

15 Cf. A.G. Martimort, *Nouvel examen de la Tradition Apostolique d'Hippolyte:* Bull Litt Eccl 1(1987)5-25; Id., *Encore Hippolyte et la "Tradition Apostolique":* Bull Litt Eccl 2(1991)133-137; 3(1996)275-279; M. Metzger, *Nouvelles perspectives pour la pretendue "Tradition Apostolique":* EO 3(1988)241-259; Id., *A propos des réglements ecclésiastiques et de la prétendue Tradition Apostolique:* Rev Sc Rel 3-4(1992)249-261; Id., *Enquetes autour de la prétendue "Tradition Apostolique":* EO 9(1992)7-36; J. Magne, *En finir avec la Tradition d'Hippolyte:* Bull Litt Eccl 1(1988)5-22; A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century,* Brill, Leiden 1995, XII-611 pp.; M. Simonetti, *Una nuova proposta su Ippolito:* Agustinianum 1(1996)13-46; V. Raffa, *Liturgia eucarística...* 62-64; 512-523.

En los cc. 25-26 nos describe un ágape vespertino con la ceremonia del lucernario. En el 21 nos habla de la eucaristía celebrada después del bautismo (al que ha dedicado los cc. 15-21). Y finalmente, en los cc. 37-38, da recomendaciones sobre la conservación cuidadosa de los dones eucarísticos en las casas particulares durante la semana.

(c. 4) "Cuando haya sido hecho obispo, [16] ofrézcanle todos el beso de la paz, saludándole porque ha sido hecho digno. Que los diáconos le presenten la oblación y él, imponiendo las manos sobre ella, junto con todo el presbiterio, diga en acción de gracias...". [17]

(c. 21) "Entonces [18] la oblación sea presentada por los diáconos al obispo y este dará gracias, sobre el pan para que sea símbolo ("exemplum") del cuerpo de Cristo, que en griego se dice antitipo ("antitypon") y sobre el cáliz mezclado con vino, para que sea imagen ("similitudo") o como dicen en griego, antitipo de la sangre que fue derramada por todos los que creen en él... De todo esto dé explicación el obispo a los que reciben pan celestial, el cuerpo de Cristo Jesús. El que lo toma responde: amén... Y les dará la sangre de Cristo N. Señor (y leche y miel). Y el que les da el cáliz dirá: esta es la sangre de N. S. Jesucristo. Y el que recibe responde: amén".

(cc. 25-26) "Durante la cena los fieles presentes recibirán de manos del obispo un trozo de pan, antes de partir cada uno su propio pan. Porque es la eulogia y no la eucaristía, como el cuerpo del Señor...".

(cc. 37-38) "Cada uno tenga cuidado de que ningún infiel guste de la eucaristía ni la coman los ratones u otros animales, ni caiga o se pierda nada de ella. Porque es el cuerpo de Cristo que debe ser comido por los creyentes y no puede ser menospreciado. Al bendecirlo tú has recibido el cáliz en nombre de Dios, como símbolo ("antitypon") de la sangre de Cristo. Por tanto no derrames nada de él... Serías reo de la sangre, como el que menosprecia el precio con el que ha sido rescatado".

b) Respecto a la *celebración* de la eucaristía, aquí tenemos noticias sólo de su segunda parte, después de la liturgia de la palabra y el beso de paz con que concluye. Se presentan los dones sobre el altar (en el caso del bautismo, no sólo hay pan, vino y agua, sino también leche y miel), y el obispo, con imposición de manos, dice la plegaria eucarística, de la que Hipólito es uno de los primeros en darnos un texto completo.

---

16 El capítulo anterior trata de la oración consecratoria episcopal.

17 Aquí pone Hipólito su plegaria, que no vamos a analizar en este momento, dejando su estudio para más adelante, en el capítulo III.

18 Después del bautismo, la oración de los fieles y el beso de la paz.

No queda claro si los presbíteros que concelebran con él dicen también la plegaria. La expresión "junto con todo el presbiterio" se refiere más probablemente a la "imposición de manos" que a las palabras. Siendo esta plegaria obra del presidente, es imposible que los presbíteros la sepan y puedan recitarla juntos.

Luego tiene lugar la comunión y, como sugiere el último pasaje citado, los cristianos posiblemente llevaban a sus casas los dones eucarísticos (¿para ir comulgando durante la semana?) por las indicaciones que da respecto a su conservación.[19]

c) *La teología* que reflejan estos pasajes nos plantea diversos problemas.

Su plegaria es una acción de gracias típicamente cristológica, con una invocación explícita del Espíritu sobre "la oblación de la Iglesia" y sobre "los que reciban las cosas santas". Hipólito apunta insistentemente a la realidad del cuerpo y sangre de Cristo en los dones eucarísticos. Así quiere que se distinga la "eulogia" de los ágapes, que sólo es pan bendito, de la "eucaristía", que es el cuerpo del Señor. Y por eso quiere que se conserven con tanto cuidado los dones eucarísticos si los llevan a sus casas.

Pero a la vez utiliza una doble terminología que nos puede parecer extraña:

* por una parte dice que el pan eucarístico es "símbolo del cuerpo de Cristo" y el vino "imagen, semejanza, antitipo" de la sangre: expresiones que parecerían debilitar la realidad de la presencia entendidas según nuestro lenguaje actual,

* pero por otra aparece claro que Hipólito considera esos términos como no opuestos a la realidad de la presencia del Señor, porque él mismo a continuación dirá que ese pan "es el cuerpo de Cristo Jesús" y el vino "la sangre de Cristo": lo que nos demuestra que hay un desfase entre su lenguaje y el nuestro, que trataremos más adelante.

San Cipriano de Cartago

En su carta 63 contra los "acuarianos", Cipriano, obispo de Cartago, en el norte de África, hace una defensa del vino en la celebración de la eucaristía. Y con esta ocasión nos presenta su visión teológica de la misma, sobre todo de su relación con el sacrificio de la cruz .

---

19 Cf. para la misma costumbre Tertuliano, *De oratione* 19, y *Ad uxorem* 2,5.

Cipriano, de familia pudiente, ocupó tal vez algún cargo administrativo importante. Se convirtió y, bautizado el año 246, fue nombrado obispo el 248. Tuvo la famosa discusión con el papa Esteban sobre la cuestión de los rebautismos (Roma no quería que se repitiera el bautismo para los que pasaban de la herejía al catolicismo; los africanos, sí). Escribió el "De Ecclesiae catholicae unitate", "De lapsis" y "Ad Donatum". Murió mártir en tiempo de Valeriano, el año 258.

El motivo de la carta [20] es que algunas comunidades no observan en su celebración lo que había sido norma desde Cristo, sino que consagraban sólo pan y agua. La respuesta de Cipriano es que hay que obedecer la voluntad de Cristo, y no las novedades que a algunos se les ocurren:

"...algunos, o por ignorancia o por simplicidad, no observan al consagrar el cáliz del Señor y al administrarlo al pueblo lo que Jesucristo, Señor y Dios nuestro, autor y doctor de este sacrificio, hizo y enseñó" (I,1). "Debes saber que se nos ha enseñado que en la oblación del cáliz se guarde la tradición del Señor y no hagamos otra cosa que lo que hizo él primero para nosotros: ofrecer con una mezcla de vino y agua el cáliz que se ofrece en su memoria ("ut calix qui in commemoratione eius offertur, mixtus vino offeratur")" (II,1).

A la vez que arguye a favor del vino, va expresando el sentido teológico de la eucaristía como memorial de pasión y muerte de Cristo:

"Y si no se puede infringir el más mínimo de los preceptos del Señor, ¿cuánto más no será lícito violar tan importantes, tan graves, tan relacionados con el mismo misterio de la pasión del Señor y de nuestra redención (la eucaristía aparece como "dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum") o cambiar por una enseñanza humana cosa distinta de lo establecido por Dios?" (XIV,3).

También aparecen en su perspectiva el papel del presidente y de la comunidad eclesial en la celebración de la eucaristía:

"Pues si Cristo Jesús, Señor y Dios nuestro, es sumo sacerdote de Dios Padre y el primero que se ofreció en sacrificio al Padre y prescribió que se hiciera esto en memoria de sí ("hoc fieri in sui commemoratione

---

20 La carta que analizamos fue escrita el año 253 al obispo Cecilio: cf. la edición de las obras de san Cipriano (=BAC 241) preparada por J. Campos, pp. 599-614. Cf. R. JOHANNY, *Cyprien de Carthage:* en "L'Eucharistie des premiers chrétiens", 1976, 151-175; D. RAMOS-LISSON, *Tipologías sacrificiales-eucarísticas del AT en la epístola 63 de san Cipriano:* Augustinianum 1-2 (1982)187-197; I. FOSSAS, *La carta 63 de san Cipriano, un tratado sobre la Eucaristía:* Lit. y Espiritualidad 10(1995)442-447.

praecepit"), no hay duda de que cumple el oficio de Cristo ("vice Christi vere fungitur") aquel sacerdote que reproduce lo que Cristo hizo y entonces ofrece en la iglesia ("in ecclesia") a Dios Padre el sacrificio verdadero y pleno cuando ofrece a tenor de lo que Cristo mismo ofreció" (XIV,4).

"Y ya que hacemos mención de su pasión en todos los sacrificios ("passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus"), pues la pasión del Señor es el sacrificio que ofrecemos ("passio est enim Domini sacrificium quod offerimus"), no debemos hacer otra cosa que lo que él hizo" (XVII,1).

A lo largo de la carta aparecen dimensiones teológicas, algunas ya explícitas en el NT, y otras más desarrolladas, tales como la categoría de memorial de la pasión, la presencia real de Cristo en el pan y el vino, el simbolismo de la mezcla del agua y del vino, y sobre todo el carácter sacrificial de la eucaristía, aspecto que reitera más por el tema que provoca la carta, la defensa del vino como materia de la eucaristía, con su relación más simbólica y directa con la sangre redentora de Cristo.

En el conjunto de la obra de san Cipriano lo que más destaca es la eclesiología. Dentro de ella, hace repetidas alusiones a la eucaristía, que aparece así como el sacramento de la unidad eclesial. Por ejemplo, cuando interpreta la mezcla del agua y del vino como la unión entre la Iglesia (agua) y Cristo (vino).

Se podría construir, con esta carta de Cipriano, una especie de definición de la eucaristía: "celebración del sacrificio verdadero y pleno, sacramento y memorial de la pasión de Cristo, ofrecido por el sacerdote en la comunidad, en la presencia de los hermanos a Dios Padre, cumpliendo las veces de Cristo, en la forma de pan y vino, que son realmente el cuerpo y sangre de Cristo".

Hay también otros aspectos pastorales. Ante el problema de si celebrar por la mañana o por la tarde, con sus correspondientes motivos teológicos (la hora de la resurrección o la de la muerte de Jesús), Cipriano opta por la hora que sea más favorable para la convocatoria de toda la comunidad: "ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesente celebremus". También alude a lo que podría ser la razón de la costumbre de los "acuarianos", sobre todo cuando celebraban la eucaristía por la mañana: para no ser reconocidos como cristianos, en tiempo de persecución, por el olor a vino (XV,1). En la mezcla del agua con el vino, en el cáliz, ve Cipriano el simbolismo de la comunidad eclesial íntimamente unida a su Señor, Cristo (XIII,1).

Las escuelas de Alejandría y Antioquía

En los siglos III-IV hubo que realizar un esfuerzo por encontrar un lenguaje filosófico-teológico apto para traducir el misterio cristiano, y en concreto el eucarístico, de un modo adecuado a la nueva cultura del tiempo. Notamos dos tendencias bastante diferenciadas en la interpretación teológica de la eucaristía, así como en el resto de la teología cristiana, en las que podemos llamar "escuela de Alejandría", en el norte de Egipto, y "escuela de Antioquía", en Siria.

a) Los escritores de la escuela de Alejandría, Clemente (+215?), Orígenes (+254), Eusebio de Cesarea (+339), Cirilo de Alejandría (+444), dan la primacía a la palabra de Dios y a la fe, al Logos y a la participación en él: a la gnosis. No tanto a los sacramentos visibles y concretos, y por tanto a la segunda parte de la eucaristía, con los elementos del pan y del vino. Afirman la presencia real de Cristo, pero consideran como el modo privilegiado de unión con él la acogida de su palabra en nosotros. La comunión queda, por tanto, de algún modo, muy espiritualizada. Serapión, por ejemplo, en su anáfora, afirma que el pan se convierte en el cuerpo del Logos, y el vino, en la Sangre del Logos. [21]

Sobre todo es Orígenes el que radicaliza esta dirección –palabra, disposición de fe y alimento espiritual– y minimiza bastante la eucaristía. Aunque en algunos pasajes afirma claramente la transformación que sucede en el pan y el vino, que son alimento santificado por la palabra de Dios y la invocación, en otros parece como si afirmara que al escuchar bien la palabra es cuando comemos el cuerpo y bebemos la sangre del Señor. Para él, la celebración sacramental es un poco como el alimento de los sencillos, mientras que los más maduros se alimentan de la palabra. [22]

---

21 Los textos de los autores en J. SOLANO, *Textos eucarísticos...* Resume bien las características de estas dos escuelas J. BETZ, *La Eucaristía, misterio central*, 212-215. Cf. también TH. CAMELOT, *L'Eucharistie dans l'école d'Alexandrie:* Div (1957)394-410; A. MEHAT, *Clément d'Alexandrie:* en "L'Eucharistie des premiers chrétiens", 1976, 101-127.

22 Para Orígenes, cf. P. JACQUEMONT, *Origène:* en "L'Eucharistie des premiers chrétiens", 1976, 177-186; J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris 1948; P.G. ALVES DE SOUSA, *A presença de Cristo nos comentários de Origenes a Jo 6,55-57:* Theologica 11(1976); L. LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, Tirolia 1978; H.J. VOGT, *Eucharistielehre des Origenes?:* Freib Zeits Phil Theol 3(1978)428-442; J. LAPORTE, *Theologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Cerf, Paris 1995, 278 pp.

Es famoso –y estimulante también para la pastoral de hoy– el pasaje en que Orígenes urge a que se ponga tanto empeño en no perder nada de la palabra como el que se pone en no perder nada del pan consagrado. "Los que soléis tomar parte en los divinos misterios sabéis con cuánto cuidado y reverencia guardáis el cuerpo del Señor cuando os es entregado, no sea que alguna pequeña migaja de él pudiera caer al suelo, pudiendo perderse alguna pequeña parte de aquel don santificado. Con razón os sentiríais culpables si por vuestra negligencia cayera al suelo cualquier fragmento. Pues bien, si con razón dais muestra de tal cuidado en guardar el cuerpo del Señor, ¿podéis pensar que sería menos culpable cualquier descuido en guardar su palabra que en guardar su cuerpo?" (*Hom. sobre el Exodo*, 13,3).

Aparte de la posible exageración, estos autores alejandrinos dan una buena lección a la comunidad cristiana, en la medida en que haya descuidado la "mesa de la palabra" y haya acentuado casi exclusivamente la "mesa eucarística". La síntesis que veíamos en Jn 6, con una primera parte de "creer en Cristo" y una segunda de "comer a Cristo", hay que trasladarla también a la concepción y celebración de la eucaristía, como se está intentando hacer en el momento actual.

b) Los autores de la escuela de Antioquía como Efrén (+372), Cirilo de Jerusalén (+387), Juan Crisóstomo (+407) y Teodoro de Mopsuestia (+ 428), reaccionan contra ese sentido demasiado alegorista de interpretar la eucaristía, y adoptan un sentido más literal y sacramental. Ponen mucho más énfasis en la presencia sacramental de Cristo y en la participación real de los fieles en su cuerpo y sangre, sin olvidar la fe, el alimento espiritual de la palabra y el sentido simbólico del sacramento. Desarrollan también un gran sentido del misterio y de la reverencia ante el "tremendo misterio" de la eucaristía. [23]

Teodoro de Mopsuestia, en sus catequesis y homilías, es verdad que tiene una tendencia a interpretar un poco alegóricamente –a la manera de lo que luego será característica en la Edad Media en occidente– los diversos momentos de la misa (por ejemplo, la procesión del ofertorio como procesión hacia el sepulcro; la epíclesis, con la invocación del Espíritu en

---

23 Además del resumen de J.Betz, cf. A.M. Malingrey, *L'Eucharistie dans l'oeuvre de saint Jean Chrysostome:* Parole et Pain 52(1972)338-345. Sobre la praxis litúrgica en Antioquía, en el siglo IV, cf. P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, PUG, Roma 1970; F. Van De Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts*, Ins. Orient., Roma 1970.

relación estrecha con la resurrección, producida también por el Espíritu). Pero tiene particular cuidado en que nadie interprete la presencia de Cristo en el pan y el vino de un modo sólo simbólico: "Cristo no dijo: esto es el símbolo de mi cuerpo y sangre, sino: esto es mi cuerpo y mi sangre. Enseñándonos a no mirar la naturaleza de lo que se presenta, sino al cambio (verbo "metaballesthai") en cuerpo y sangre, producido por la eucaristía realizada". Para él, como para los demás Padres antioquenos, si se habla de "tipo" o "símbolo" hay que entenderlos llenos de la realidad que significan. [24]

San Efrén de Nisibe, doctor de la Iglesia, vivió en Siria en el siglo IV. [25] Su lenguaje, sobre todo en los himnos, es poético y celebrativo, no tanto racional y teológico: canta al Pastor que se hace comida para sus ovejas, a Cristo que es medicina, luz y fuerza de los suyos. La presencia la explica con trazos muy reales e históricos. La eucaristía es donación de la persona misma de Cristo, la que nació de María, pero que ahora está en la realidad escatológica. Como en su vida, el que le tocaba quedaba curado, ahora, el que le recibe como alimento, recibe su persona misma, y así se le aplica la fuerza y la salvación.

Un ejemplo poético:

"Mira, fuego y espíritu,
en el seno de la que le dio a luz.
Mira, fuego y espíritu en el río
donde fuiste bautizado.
Mira, fuego y espíritu
en el pan y el vino,
fuego y Espíritu Santo" *(Himno 10 sobre la fe).*

San Juan Crisóstomo también presenta la eucaristía como la presencia del mismo Cristo histórico que nació y murió. Y también describe cómo puede ser que la eucaristía se pueda llamar "sacrificio", si el sacrificio de Cristo sabemos que fue único: "Pues qué, ¿acaso no presentamos oblaciones todos los días? Ciertamente, pero al hacerlo, hacemos conmemoración de su muerte, y esta oblación es una, no muchas. ¿Cómo puede ser una y no muchas? Porque fue ofrecida una sola vez, como aquella que

---

24 *Coment. al evang. de Mateo*, 26,26. Cf. F. Gahbauer, *Theodoros von Mopsuestia und Ps.Dionysios Areiopagites: zwei Marksteine auf dem Weg zum Verständnis der Eucharistiefeier*: en "Psallendum" (homenaje Pinell), Roma 1992, 81-110; F.J. Reine, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catechesis of Theodore of Mopsuestia*, Washington 1942.

25 P. Youssif, *L'Eucharistie chez Saint Ephrem de Nisibe*, Pont. Inst. Orientale, Roma 1984; J. Amar, *Perspectives on the Eucharist in Ephrem the Syrian*: W 5(1987)441-454.

se ofrecía en el *sancta sanctorum*. Esta es tipo de aquella, pues siempre ofrecemos al mismo Cristo, no hoy uno y mañana otro, sino siempre el mismo. Y por esta razón el sacrificio es siempre uno. De lo contrario, ya que se ofrece en muchas partes, tendría que haber también muchos Cristos. Pero de ningún modo, sino que en todas partes es uno el Cristo, que está entero aquí y entero allí, un solo cuerpo. Como, pues, Cristo que se ofrece en muchas partes de la tierra es un solo cuerpo y no muchos cuerpos, así también es uno el sacrificio. Nuestro pontífice es aquel que se ofreció, la víctima que nos purifica. Y ahora ofrecemos también aquella misma víctima que entonces fue ofrecida y que jamás se consumirá. Esto se hace en memoria de lo que entonces sucedió: haced esto, dice, en memoria mía. No hacemos otro sacrificio, como lo hacía entonces el pontífice, sino que siempre ofrecemos el mismo, o mejor, hacemos conmemoración del sacrificio" (*Homilía sobre la Carta a los Hebreos*, PG 63,131).

San Cirilo de Jerusalén

Las *Catequesis mistagógicas*, atribuidas a san Cirilo de Jerusalén, obispo a fines del siglo IV, son un magnífico documento de la teología y de la praxis sacramental de la época en oriente.

Después de 19 catequesis prebautismales, encontramos cinco propiamente mistagógicas: tres referentes al bautismo y las últimas dos a la eucaristía, la cuarta centrada en la teología y la quinta en la celebración. [26]

a) Ante todo, no es ninguna novedad que Cirilo exprese claramente la convicción respecto a la presencia real de Cristo en la eucaristía:

"Así como realmente el pan y el vino de la eucaristía, antes de la santa invocación de la adorable Trinidad, eran pan y vino corrientes, y, hecha la invocación, el pan se convierte en el cuerpo de Cristo y el vino en su sangre..." (I,7).

"Como el pan de la eucaristía, después de la invocación del Espíritu Santo, ya no es simple pan, sino el cuerpo de Cristo..." (III,3).

---

26 J. Solano, *Textos eucarísticos*, 326-337; *Catéchèses mystagogiques*, Cerf, Paris 1966 (edic. preparada por A. Piedagnel); A. Piedagnel, *L'eucharistie selon saint Cyrille de Jérusalem:* Par. et Pain 52(1972)309-324. Respecto a su atribución a Cirilo, cf. E. Yarnold, *The Authorship of the Mystagogic Catecheses atributed to Cyril of Jerusalen:* Hey. Journal 2(1978)143-161. Algunos manuscritos las atribuyen a su sucesor, el obispo Juan. Podrían ser también materiales de Cirilo reelaborados por Juan. De todos modos, es un testimonio de fines de este siglo en Jerusalén.

"Por tanto, participamos con absoluta seguridad del cuerpo y sangre de Cristo. Bajo la figura ("typo") del pan se te da el cuerpo y bajo la figura del vino la sangre, para que por la comunión del cuerpo y sangre de Cristo te conviertas en un solo cuerpo y una sola sangre con él ("syssomos kai synaimos Christou", "concorpóreos y consanguíneos de Cristo"). De esta manera nos volvemos en portadores de Cristo ("christophoroi"), porque su cuerpo y su sangre se esparcen en nuestros miembros" (IV,3).

"No consideres, pues, el pan y el vino como elementos naturales, porque se convierten, según la declaración del Maestro, en cuerpo y sangre. Aunque los sentidos te sugieran eso, que la fe te dé seguridad. No juzgues estos misterios según el gusto, sino de acuerdo con una fe segura, ya que has sido considerado digno del cuerpo y de la sangre de Cristo" (IV,6).

b) La catequesis quinta describe y comenta toda la celebración, a partir del ofertorio: el agua de la ablución, el beso de paz, el diálogo y el prefacio, la aclamación del sanctus, para adentrarse en el contenido de la plegaria con la epíclesis, y las intercesiones por los vivos y los difuntos. Nos da también testimonio del padrenuestro antes de la comunión y sus modos de realización.

Respecto al *lavabo* de la misa, se ve aquí que este gesto no tuvo su origen en la necesidad pragmática de lavarse las manos los ministros, sino su sentido simbólico. Cirilo no interpreta el gesto de lavarse las manos como gesto práctico: "el lavarnos las manos es símbolo de que conviene que nos limpiemos de todos los pecados e iniquidades. Porque las manos son símbolo de la acción ("cheires symbolon praxeos"): al lavarlas, manifiestamente significamos la pureza e integridad de las obras".

Sobre el *sanctus*, el de Cirilo es uno de los primeros testimonios que encontramos de la inclusión de esta aclamación de alabanza en la plegaria. El pueblo subraya el discurso del presidente en la misma dirección de acción de gracias al Padre: "Agios, agios, agios Kyrios Sabaoth".

Es famosa la catequesis que hace este documento sobre la recepción *de la comunión en la mano* abierta: "haciendo a la mano izquierda trono para la derecha, como si fuera esta a recibir a un rey. Y con la cavidad de la mano recibe el cuerpo de Cristo respondiendo el amén" (V,21). Aunque también se notan en este mismo número algunos indicios que luego darían pie a la supresión del vino para los fieles: hay un cierto tono que podría dar lugar a una sensibilidad supersticiosa en los fieles menos preparados: "estando todavía húmedos tus labios, tocándolos con las manos, santifica los ojos, la frente y todos los demás sentidos...".

c) Teológicamente, esta catequesis se distingue sobre todo por la afirmación del n.7:

"Después de que nos hemos santificado a nosotros mismos con estos himnos espirituales (el canto del "sanctus"), invocamos ("parakaloumen") al Dios amador de los hombres, para que envíe a su santo Espíritu sobre la oblación, para que haga ("ina poiese") al pan cuerpo de Cristo y al vino sangre de Cristo. Pues ciertamente cualquier cosa que tocare el Espíritu santo será santificada y cambiada ("hegiastai kai metabebletai")" (V,7).

Cirilo destaca expresamente el protagonismo del Espíritu: invocamos su venida para que haga el misterio de la presencia de Cristo en el pan y el vino. Hasta ahora habíamos visto que se atribuía esta eficacia a las palabras de Cristo, al Verbo de Dios, a las palabras de Cristo proclamadas sobre los elementos eucarísticos. Ahora aparece otra línea complementaria, que va a seguir siendo la propia de los orientales: la acción misteriosa del Espíritu sobre la oblación eucarística.

San Ambrosio de Milán

En el norte de Italia tenemos otro gran obispo, san Ambrosio de Milán (+397), que, también en unas catequesis mistagógicas (*De Sacramentis, De Mysteriis)*, a fines del siglo IV, explica a los neófitos el sentido de la eucaristía.[27]

Su testimonio es uno de los más clásicos respecto a la presencia real de Cristo y también en cuanto a la atribución de la eficacia de esa presencia a las palabras de Cristo:

"Sabes, por tanto, que lo que recibes es el cuerpo de Cristo... Dice (el sacerdote): el cual, la víspera de su pasión, tomó el pan en sus santas manos. Antes de la consagración es pan: mas apenas se añaden las palabras de Cristo es el cuerpo de Cristo... Antes de las palabras de Cristo, el cáliz está lleno de vino y agua: mas en cuanto las palabras de Cristo han obrado, se hace allí la sangre de Cristo, que redimió al pueblo... Luego no en vano dices tú amén, confesando ya en espíritu que recibes el cuerpo de Cristo. Pues cuando tú has pedido, el sacerdote te dice: cuerpo de Cristo, y tú dices, amén, esto es verdad".

---

27 *De sacramentis, De mysteriis*, ed. B. Botte 1961; aquí, pp. 114-116; J. SOLANO, *Textos eucarísticos...* pp. 365-368; R. JOHANNY, *L'Eucharistie, centre de l'histoire du salut chez Ambroise de Milan*, Beauchesne, Paris 1968; J. SCHMITZ, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand*, Hanstein, Bonn 1975 (sobre todo para la estructura y modos de la celebración).

Aunque esta exposición de la presencia real no responda exactamente a nuestras perspectivas actuales –en el siglo IV nadie atacaba esta convicción y por tanto aquí se afirma expositivamente, no en plan de polémica ni de explicación del cómo sucede–, hay que tomarla como una catequesis pedagógica para los neófitos, con toda la carga de afirmación que supone, y que vemos está en línea con los testimonios anteriores. Son las palabras de Cristo, pronunciadas eclesialmente, las que para Ambrosio hacen que el pan y el vino tengan una nueva realidad.

En cuanto a la teología hay que tener en cuenta algunos matices. Johanny enumera las expresiones de Ambrosio en sus diversas catequesis aplicadas a la eucaristía: "conficere, convertere, commutare, operare, mutare, fieri, consecrare". Para Ambrosio esta realidad de la presencia de Cristo es fundamental. El cuerpo de Cristo que comemos en la eucaristía es el mismo que se encarnó: "et hoc quod conficimus corpus ex virgine est" (*De myst. 53).*

Pero Ambrosio emplea también otra terminología más "simbólica": emplea términos como "significare" y "transfigurare" aplicados a los dones consagrados: "fac nobis... hanc oblationem... rationabilem acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis Domini Nostri Iesu Crhisti" (*De sacram.*, V,21). En el *De fide* 4,10, vuelve a afirmar que el pan y el vino se transfiguran, "transfigurantur".

Esta catequesis es también un testimonio importante porque va citando, a lo largo de sus explicaciones, una formulación de la plegaria que ya es en lo sustancial idéntica al "canon romano", la actual plegaria I del misal, que desde finales del siglo IV hasta el XX ha sido la única anáfora de la Iglesia occidental romana. Desde la libertad –condicionada– que se notaba en el testimonio de Hipólito en el siglo III, se ha caminado ya hacia la fijación de la fórmula.

Probablemente en Milán se celebraba la eucaristía diariamente. Y había unas seis iglesias al menos, la mayoría en la periferia, donde se celebraba en domingo, porque ya no podían acudir todos a una única eucaristía. Los fieles comulgaban bajo las dos especies. En Milán se introdujeron cantos e himnos del pueblo tal vez por primera vez en occidente.

San Agustín

La doctrina de san Agustín (+430), obispo de Hipona, en el norte de África, a fines del siglo IV y comienzos del V, sobre la eucaristía no sólo es importante en sí misma, sino también por la influencia que tuvo en las discusiones doctrinales de la Edad Media [28]

Lo que hace difícil comprender la doctrina de san Agustín es que tiene un doble lenguaje.

a) A veces explica la eucaristía en una clave que podemos llamar "simbólica": es "signo", "sacramento" y no la "res ipsa". Habla del "sacramentum corporis et sanguinis", "corporis et sanguinis figuram". Por tanto, en este sentido se distinguen el cuerpo eucarístico de Cristo y su cuerpo histórico. Le gusta subrayar la disposición de fe en los cristianos ("crede et manducasti") y la importancia de la dimensión eclesial de la eucaristía, insistiendo en el aspecto dinámico de su celebración, lleno de simbolismo. La eucaristía está ordenada a construir el cuerpo eclesial de Cristo y es su mejor símbolo. Para él, en el altar está todo Cristo, él y la Iglesia. La comunidad está también presente sobre el altar:

> "Tal vez surja en alguno esta idea: ¿cómo puede ser que este pan sea su cuerpo y este vino su sangre? Estas cosas, hermanos míos, llámanse sacramentos, porque una cosa dicen a los ojos y otra a la inteligencia. Lo que ven los ojos tiene apariencias corporales, pero encierra una gracia espiritual. Si queréis entender lo que es el cuerpo de Cristo, escuchad al apóstol. Ved lo que les dice a los fieles: vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros (1 Co 12,27). Si, pues, vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, lo que está sobre la santa mesa es un símbolo de vosotros mismos, y lo que recibís es vuestro mismo misterio ("mysterium vestrum in mensa dominica positum est, mysterium vestrum accipitis"). Vosotros

---

28 Th. CAMELOT, *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin:* RSPhTh (1947)394-410; G. CASATI, *La liturgia della Messa al tempo di S. Agostino:* Augustinianum 9(1969)484-514; F. BERROUARD, *Pour une réflexion sur le "sacramentum" augustinien:* en "Forma futuri", Torino 1975, 830,844; A. SAGE, *L'Eucharistie dans la pensée de St. Augustin:* Rev Et Aug 15(1979)209-240; A. MARINI, *La celebrazione eucaristica presieduta da sant'Agostino,* Brescia, Pavoniana 1989, XIV-182 pp.; A. TORIO, *La Eucaristía en san Agustín:* Teol. y Vida 2-3(1988)171-198; P.A. RUANO, *El sacramento de la Eucaristía en San Agustín:* Augustinus 145-146(1992)145-168; ID., *La Eucaristía, sacramento del Cuerpo místico:* ibid. 147-148(1992)371-387.

mismos lo refrendáis así al responder: amén. Se os dice: he aquí el cuerpo de Cristo. Y vosotros contestáis: amén, así es. Sed, pues, miembros de Cristo para responder con verdad: amén... Sed lo que veis y recibid lo que sois ("estote quod videtis et accipite quod estis"). Tal es el modelo que nos ha dado N.S.J.Cristo. Así es como quiso unirnos a su persona y consagró sobre su mesa el misterio simbólico de la paz y de la unión que debe reinar entre nosotros ("mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit") (*Sermón 272*: cf. Solano, II, 210-211).

b) Pero, por otra parte, Agustín afirma un claro realismo eucarístico. La perspectiva anterior –la eucaristía como símbolo de la unidad eclesial, el "cuerpo" de Cristo como sacramento de la comunidad misma que celebra– no le impide creer que el pan y el vino se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo y por tanto nos alimentamos del mismo cuerpo de Cristo: "fit corpus Christi", dice del pan. Eso sí: evita los términos fisicistas de la manducación y delante de los neófitos prefiere no recargar las expresiones demasiado realistas:

"Ese pan que veis en el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo ("sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi"). Ese cáliz, o más bien, lo que contiene ese cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo. En esta forma quiso N.S. Jesucristo dejarnos su cuerpo y su sangre, que derramó por nosotros, en remisión de nuestros pecados" (*Sermón 227*: cf. Solano, II, 204).

"Y a continuación viene, entre las preces santas que habéis de oír, el hacer, por virtud de la palabra, el cuerpo y la sangre de Cristo ("ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi"). Si prescindes de la palabra, el pan es pan y el vino, vino. Añade la palabra y es otra cosa. ¿Qué otra cosa? El cuerpo de Cristo y la sangre de Cristo. Prescinde, digo, de la palabra, y el pan es pan y el vino, vino. Añade la palabra y tendremos el sacramento ("adde verbum et fiet sacramentum"). A esto dices tú: amén. Decir amén vale tanto como suscribir lo que se dice. Porque la palabra amén significa: es verdad" (*Sermón de Pascua:* cf. Solano, II, 220).

c) Agustín no pone el acento en la eucaristía en sí misma, sino en su relación con el receptor, o sea, en su finalidad última, la unión de los cristianos con Cristo y entre sí. Es un concepto dinámico y eclesiológico de la eucaristía. Para él –como, por otra parte, para los escritores de los primeros siglos–, el cuerpo "verdadero" de Cristo es la comunidad eclesial, y el cuerpo "místico" (simbólico, sacramental), la eucaristía.[29]

---

29 Por ejemplo, *De Civ Dei* 21,25,3; cf. O. PASQUATO, *Eucaristia e Chiesa in Agostino:* EL 1(1988)46-63.

Él llama a la Iglesia "verum corpus Christi", y a la eucaristía, "sacramentum corporis Christi". Exactamente al revés de lo que será la visión más normal durante el segundo milenio y que hemos heredado nosotros: el "corpus verum" se identificará con la eucaristía, y el "corpus mysticum" con la Iglesia. Para los Padres lo principal era la comunidad eclesial como cuerpo de Cristo: la eucaristía es el medio privilegiado para edificar ese cuerpo unitario. Agustín ve en la eucaristía el mejor signo de la unidad eclesial: "hoc quod videtis, sacramentum est unitatis"; en su comentario a Jn 6, llama a la eucaristía "sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis".

Esto no niega, sino precisamente supone, la presencia real de Cristo, que Agustín atribuye, en la línea de Ambrosio y de los occidentales, a la "palabra" pronunciada sobre el pan y el vino.

> La formación neoplatónica de Agustín le hizo difícil la reconciliación de diversas "tensiones": la eucaristía a la vez como verdadero cuerpo de Cristo y su signo y sacramento; el cuerpo de Cristo como eucaristía y como comunidad; la realidad del Cristo encarnado, que murió en la cruz, y la del Cristo resucitado... Tal vez faltaba en su tiempo, o al menos, a los de su formación, tomar en serio que entre la realidad del cuerpo histórico de Cristo y la realidad del cuerpo eucarístico está la realidad del Señor resucitado. Sólo este cuerpo glorioso permite entender la continuidad y a la vez la discontinuidad entre los otros dos.
>
> En su manera de hablar él llega a una síntesis bastante clara de estas coordenadas: por eso habla indistintamente en términos realistas y simbólicos. Tanto decimos "amén" al cuerpo eclesial de Cristo como el cuerpo eucarístico.[30] Pero su lenguaje va a representar una piedra de escándalo en los siglos IX y XI, en las controversias eucarísticas, porque la semántica de las palabras ha cambiado y entonces se verá una oposición entre "realidad" y "símbolo". Algunos leerán con preferencia sus textos sobre la presencia real de Cristo, otros los que acentúan su carácter dinámico y salvador, y otros, en fin, los que suenan más a simbólicos y espiritualistas.

---

30 Sage afirma en su estudio que cuando Agustín "presenta" la fe cristiana, usa un lenguaje realista para la eucaristía; pero cuando la "explica", tiende al lenguaje simbólico. Para el concepto de "sacramento" en Agustín, cf. D. Borobio, *La celebración en la Iglesia*, I, pp. 457-458.

Síntesis: la eucaristía en los siglos I-IV

Hemos leído los testimonios principales de los primeros siglos, entre los que a veces había grandes espacios de tiempo. Así, para el occidente, entre Hipólito, a principios del siglo III, hasta Ambrosio, a finales del IV, no hemos encontrado otros testimonios.

Pero lo que hemos visto es suficiente para darnos cuenta de la evolución que se nota entre el NT y el final del siglo IV. [31]

a) Respecto a *la celebración eucarística,* hemos podido constatar una progresiva clarificación y desarrollo de lo que Pablo o Lucas habían afirmado esquemáticamente. Se va organizando la celebración, lo cual es natural si se tiene en cuenta que crece el número de fieles y que, en el siglo IV, ya se van edificando iglesias para la reunión comunitaria.

La primera parte de la celebración se realiza en torno a la palabra, cosa que ya aparecía insinuada en Hch 20 o en Lc 24, y que era natural, por ser la primera comunidad heredera del estilo de las celebraciones sinagogales. Esta "liturgia de la palabra" se ve ya muy estructurada en Justino, con lecturas del AT y del NT, la homilía, la oración "común" y el beso de paz, elementos que hemos encontrado también en otros autores. [32]

La segunda parte, eucarística, también hemos visto cómo se desarrollaba y evolucionaba de acuerdo con las cuatro "acciones" de Jesús: "tomó" el pan y el vino (la aportación de los dones en el ofertorio), "dio gracias" (la plegaria), "lo partió" (gestos preparatorios para la comunión, sobre todo la fracción del pan) y "se lo dio diciendo: tomad y comed" (el rito de la comunión a los presentes y a los ausentes). En los documentos del siglo IV (por ejemplo, Cirilo) ya se habla de algunos cantos intercalados, como el Sanctus en la plegaria o el canto de salmos durante la comunión, y también del padrenuestro como preparación a la comunión.

Sobre todo hemos visto que la plegaria eucarística, tan escuetamente insinuada en datos del NT ("pronunció la acción de gracias"), ha tomado ya cuerpo, como se ve en las oraciones más o menos eucarísticas de la *Didaché,* en las alusiones de Justino y, sobre todo, en la plegaria de Hipólito a princi-

---

31 Hay otros varios testimonios que en un tratado más completo se podrían estudiar: cf. M. Metzger, *La Didascalie et les Constitutions Apostoliques,* en "L'Eucharistie des premiers siècles", 187-210; V. Saxer, *Tertullien:* ibid. 129-150.

32 Es famoso el pasaje de Tertuliano: "scripturae leguntur, psalmi canuntur, allocutiones proferuntur, petitiones delegantur..." (*De anima 9).*

pios del siglo III. Más adelante volveremos a hablar de otras anáforas antiguas, como las de Addai y Mari o las de las Constituciones Apostólicas.

b) También *la comprensión teológica* se va desarrollando en estos siglos, a partir de las convicciones que ya aparecían en el NT.

No tenemos todavía "tratados" sobre la eucaristía, pero sí sermones y catequesis mistagógicas que tratan el tema, porque la eucaristía es el sacramento que completa la iniciación cristiana.

En todos los textos hemos visto una conciencia clara de *la presencia real* de Cristo y de su autodonación a la comunidad en los dones del pan y del vino, lo cual ya aparecía en Pablo y Juan. Los diversos testimonios estudiados expresan esta presencia con diferentes lenguajes. Frente a otras comidas sagradas paganas, los cristianos tenemos la eucaristía, en la que Cristo se nos da en verdad como comida.

La eucaristía en estos siglos no aparece discutida: es un misterio vivido y celebrado como posesión pacífica de la Iglesia. Los pasajes que hemos leído se deben o a una finalidad de argumento contra herejes (Ireneo contra los gnósticos, por ejemplo) o a la gran labor catequética de los obispos.[33]

Pero también, junto al lenguaje "realista", que identifica el pan con el cuerpo de Cristo, hemos visto ejemplos de un lenguaje "simbólico". En Hipólito, en Ambrosio o en Agustín hemos encontrado pasajes en que los dones eucarísticos aparecen como "figura", "semejanza", "signo" del cuerpo y sangre de Cristo. O bien los llaman "símbolo", "imagen", "antitipo", "sacramento", "misterio" del cuerpo y sangre de Cristo (en griego, "eikon, symbolon, typos, mysterion, omoioma").

> Cf., por ejemplo, Eusebio de Cesarea: "sacrificii memoriale in mensa celebrare per symbola sui corporis et sanguinis" (*Demonst. evang.*, 1,10). Algunas de estas expresiones no prosperarán en siglos sucesivos. En occidente no se volverá a hablar mucho de "símbolo" o de "imagen", referidos al pan o al vino de la eucaristía. Se puede decir que con el correr de los siglos su contenido se había "devaluado" y ya no expresaban lo que antes habían querido decir, y por tanto no servían para reflejar la fe que la Iglesia ya desde la primera generación había tenido sobre la eucaristía. Sí se utilizó "sacramento" y últimamente "memorial".

---

33 Una buena visión teológica de la eucaristía referida al Dios Trino nos la da I. OÑATIBIA, *Eucaristía y Trinidad en la Iglesia prenicena:* Est Trin 1(1973)25-63. Esta aproximación más explícita fue debida a las luchas antiarrianas y a los errores sobre el Espíritu Santo en aquellos siglos.

"Te hemos ofrecido este pan, signo ("omoioma") del cuerpo de tu Unigénito. Este pan es signo de su santo cuerpo, porque el Señor Jesús, la noche en que era entregado... Por eso nosotros, realizando el signo ("omoioma poiountes") de su muerte, hemos ofrecido el pan... Te hemos ofrecido también el cáliz, que es signo de su sangre, porque el Señor Jesús, tomando un cáliz... Venga, oh Dios de la verdad, tu santo Verbo sobre este pan para que el pan se convierta en cuerpo del Verbo y sobre este cáliz, para que se convierta en sangre de la Verdad..." (Anáfora de Serapión, en Egipto).

Estos términos subrayan la naturaleza "relativa" de la eucaristía con respecto a Cristo y el misterio de su sacrificio pascual. [34]

Que estos términos no suponían problema en la época lo demuestra el hecho de que en los mismos autores que los emplean encontramos a continuación otros claramente "realistas". Será más tarde, cuando ya los términos "imagen", "símbolo" o "signo" hayan perdido su fuerza semántica y no se entiendan como impregnados de realidad, cuando se dé la tensión entre la teología realista y la simbolista de la eucaristía. Para los Padres, todavía, "símbolo" no es excluyente de "realidad": es la forma de presencia de lo inefable en nuestra vida. Decir que Cristo es "icono" de Dios Padre es afirmar una realidad, no una mera semejanza.

c) El *carácter sacrificial* de la eucaristía, que se puede decir que estaba latente en el NT, se hace explícito ahora. [35]

Recordamos los textos de Ireneo y la plegaria de Hipólito, con su "offerimus" central. Autores como Justino, Cipriano o Juan Crisóstomo, centran esta comprensión en la categoría de "memorial" o "sacramento" de la muerte sacrificial de Cristo, explicando a la vez la unicidad radical y la continuidad de este sacrificio, que en la cruz fue de Cristo y que ahora lo es también de la Iglesia que lo celebra.

A los sacrificios de animales del AT o de las religiones paganas, los cris-

---

34 Cf. MARSILI, *Anamnesis*, 44-57; M. GESTEIRA, *La Eucaristía ¿imagen de Cristo? Ante el 12º. Centenario del Concilio 2º de Nicea:* RET (1987)281-339, sobre la influencia que tuvo la terminología de "imagen" y "figura" aplicada a la eucaristía en la lucha iconoclasta y luego en las controversias del siglo IX y en la de los reformadores y Trento.

35 Cf. J. DE WATTEVILLE, *Le sacrifice*...o.c.; M. FINI, *Inizio di una dottrina sul sacrificio eucaristico nei Padri latini. Presentacione dei testi di Tertulliano:* Sacra Doctr 85(1977)443-513; H. MOLL, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer*, Köln-Bonn 1975, 208 pp.

tianos, una y otra vez, además de ofrecer nuestra propia vida como verdadero culto a Dios, hacemos el memorial del único sacrificio de Cristo: por eso la eucaristía se puede llamar legítimamente "sacrificio", el "sacrificio puro" de que hablaba el profeta Malaquías. Es el sacrificio único de Cristo, que se hace presente, de un modo sacramental, en nuestra celebración. La idea central de la doctrina eucarística de la era patrística, sobre todo de los Padres griegos, se puede decir que es el concepto de "memorial-anámnesis".

d) También podemos deducir otros aspectos teológicos de estos documentos. El misterio de la eucaristía –que el pan y el vino se puedan entender y recibir como el cuerpo y la sangre de Cristo– se atribuye en los diversos autores o a las palabras de Cristo que se pronuncian sobre ellos (Justino, Ambrosio, Agustín) o bien a la acción santificadora del Espíritu (Cirilo). Será una característica que seguirá durante siglos: los occidentales darán relieve a las palabras de la última cena, y los orientales a la invocación del Espíritu.

La eucaristía la acercan decididamente los autores de los primeros siglos al misterio de la Iglesia. La Iglesia es el cuerpo (verdadero) de Cristo, formando con él lo que san Agustín llama el "totus Christus", el Cristo total, cabeza y miembros. Y la eucaristía no sólo es el signo mejor, más expresivo, de esta unión, sino también el momento en que más se refuerza y se realiza, el momento culminante de máxima identificación entre la comunidad y su Señor.

e) Son interesantes *las lecciones pastorales* que nos dan las generaciones cristianas de estos siglos en torno a la eucaristía.

* La comunidad cristiana, reunida en casas particulares,[36] *participa plenamente* en la celebración: escucha en su propia lengua (todavía el griego, hasta fines del siglo IV, con el papa Dámaso, en que se pasará al latín) y en voz alta las lecturas y las oraciones, participa en la oración común, comulga bajo las dos especies.

* La reunión eucarística tiene lugar sobre todo en *el día del domingo*, siguiendo la línea que ya aparecía en el NT, explícitamente motivada por

---

36 Sobre el lugar de la celebración, a los primeros testimonios del NT (cf. Hch 20, por ejemplo) les siguen otros que se refieren a las eucaristías domésticas: la comunidad se reúne en casa de alguien que tiene salas adecuadas. Es famosa la de Doura Europos. Hasta que con la libertad constantiniana, a principios del siglo IV, se empezaron a construir iglesias. Cf. A. BORRÁS, *Escenario de la celebración eucarística durante los seis primeros siglos:* Phase 32(1966)80-107.

Justino (día primero de la creación y día primero de la resurrección). Pero ya en Ambrosio y Agustín aparecen indicaciones de que la celebración va siendo más repetida, y hasta diaria en algunas regiones. [37]

* Se reúne en *una asamblea a ser posible única*, bajo la presidencia del obispo, y ayudada por varios ministros (diáconos, lectores). Así nos lo han presentado Ignacio y Justino.

Para el teólogo ortodoxo Afanassieff [38] es este un tema de mucha importancia para la teología de la iglesia local. Él interpreta los diversos documentos de los primeros siglos (Hechos, Pablo, Ignacio, Justino) en el sentido de una única "synaxis" en cada localidad. Aquellas generaciones –basta leer las cartas de Ignacio– apreciaban más que nosotros la unicidad y la eclesialidad de su celebración, presidida por el obispo o un delegado suyo. Hasta que el número mayor de fieles lo hizo imposible. En Roma, por ejemplo, probablemente ya en el siglo III, y luego sobre todo en el siglo IV, empiezan las celebraciones en las iglesias periféricas (llamadas "tituli").

* En Roma se dio un hecho significativo: de la eucaristía presidida por el Papa, se enviaba a las otras comunidades, que también la celebraban el mismo día (sobre todo el día de pascua), el *fermentum*, o sea, fragmentos del pan consagrado por el papa, para mezclarlo con la comunión propia de cada comunidad. Así quedaba expresada la unidad de las comunidades aun desde su diversidad. La eucaristía era el elemento unitivo. El *Liber Pontificalis* atribuye la introducción de este "fermentum" al papa Melquíades (311-314).

Nos cuenta el *Ordo Romanus* 2 que este "fermento" lo reciben los presidentes de las celebraciones "parroquiales" y, después del padrenuestro, antes del gesto de la paz, lo mezclan en el cáliz propio.

En la carta del papa Inocencio I al obispo Decencio (marzo del año 416), se habla "de fermento quod die dominica per titulos mittimus". El motivo lo aclara él mismo: "Los presbíteros de estas iglesias, al no poder acudir a nuestra celebración por razón del pueblo a ellos confiado, por eso reciben por medio de acólitos el fermento consagrado por nosotros ("fermentum a nobis confectum"), para que no se crean separados de

---

37 Sobre la frecuencia de la celebración, cf. D. CALLAM, *The Frequency of Mass in the Latin Church ca.400:* Th St 4(1984)613-650.

38 N. AFANASSIEFF, *L'Assemblée eucharistique unique dans l'Église ancienne:* Kleronomia (Tesalónica)1(1974)1-36. La "eclesiología eucarística" de este autor ha sido objeto de numerosos estudios en los últimos años.

nuestra comunión precisamente en ese día ("ut se a nostra communione, maxime illa die, non judicent separatos")".[39]

Esta costumbre parece que duró hasta el siglo VII, sobre todo el día de pascua.

* La celebración *se prolonga en la vida:* como decía Justino, en una actitud de unión mutua, de acción de gracias a Dios y de solidaridad fraterna sobre todo con los más necesitados de la comunidad.[40]

* Tenemos un precioso testimonio del sentido que para la comunidad cristiana tiene la eucaristía en las actas del martirio *de los cristianos de Abitina*, en el norte de África, el año 304, en la persecución de Diocleciano (pocos años antes, por tanto, de la conversión del imperio y el final de las persecuciones).

Fueron sorprendidos cuando celebraban la eucaristía, presididos por el presbítero Saturnino, en casa del lector Emérito. Eran unos cincuenta, incluidos algunos jóvenes y niños. El proceso judicial quedó registrado minuciosamente en las Actas. Los varios mártires van motivando por qué se han reunido a pesar de la prohibición: "somos cristianos: por eso nos hemos reunido", "he asistido a la reunión y he celebrado los misterios del Señor ("dominicum cum fratribus celebravi") con mis hermanos, porque soy cristiana"... Sobre todo se han hecho famosas las palabras del dueño de la casa, Emérito, laico, lector de la comunidad, que, ante la afirmación del procónsul "tu deber era impedir la reunión", contesta: "no me era posible, pues nosotros no podemos vivir sin celebrar el misterio del Señor" ("sine dominico non possumus").[41]

* Las *catequesis mistagógicas,* por parte de los obispos, son otra lección para las generaciones siguientes: si durante el proceso del catecumenado otros clérigos y catequistas habían preparado a los que iban a recibir los sacramentos de la iniciación cristiana, estas catequesis, protagonizadas por el propio obispo en la semana de pascua, sucesiva al bautismo, sirven para ayudar ya desde dentro a los nuevos cristianos a una mayor comprensión de los sacramentos.

---

39 Cf. R. Cabié, *La lettre du Pape Innocent Ier a Décentius de Gubbio (19 mars 416),* Louvain 1973, 71 pp.; *Los Santos Padres, maestros de la liturgia* (=Cuadernos Phase 48) CPL, Barcelona 1993, pp. 4-15.

40 Sobre la relación entre eucaristía y vida de caridad fraterna en la comunidad cristiana (diaconía, comidas para los pobres, ágape), cf. A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale,* Desclée, Paris 1968.

41 Cf. el texto en D. Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires*, BAC 75, pp. 975-994.

* Sería interesante reflexionar sobre la lección de fraternidad que nos dan aquellas primeras generaciones con *el ágape* comunitario, hasta que se perdió. [42]

Un ágape, en el ambiente eclesial –de religiosos, o de familias, o después de la celebración del Jueves Santo o de la Vigilia Pascual o de la misa del gallo en Navidad– podría muy bien ayudarnos a prolongar algunos valores de la eucaristía que en la celebración sacramental a veces no tienen espacio para desarrollarse: la valoración de la comida, la comensalidad como crecimiento en fraternidad, la alabanza agradecida a Dios por el don de la comida, la alegría de una convivencia, e incluso la espera escatológica.

La comida de grupos cristianos tendría así un carácter cuasi-sacramental, de encuentro con Dios, con los demás y hasta con nosotros mismos. Y la eucaristía quedaría como prolongada en esa comida compartida, tal vez también con algunos gestos rituales (luces, flores) y, sobre todo, con la bendición de la mesa.

Los nombres de la eucaristía

A lo largo de la historia se le han ido dando diversos nombres a lo que llamamos misa o eucaristía. Ya desde el NT, como hemos visto.[43] Ninguno de ellos abarca toda la riqueza, ni fenomenológica ni teológica, de este sacramento. Y entre todos sí nos ayudan a comprenderla mejor. Como dice el Catecismo, "la riqueza inagotable de este sacramento se expresa mediante los distintos nombres que se le dan. Cada uno de estos nombres evoca alguno de sus aspectos" (CCE 1328).

* *Fracción del pan* (klasis tou artou): Hch ("lo reconocieron en la fracción del pan"), Didaché, Ignacio.

Era el primer gesto de la cena judía, por parte del padre de familia. Pero luego se convirtió en algo típico cristiano. Dio nombre a la celebración entera: "reunidos, el primer día de la semana, para la fracción del pan". Lo del pan (sin nombrar el vino) hay que entenderlo por la figura literaria de "la parte por el todo". El Misal actual insiste en que en verdad se dé en la comu-

---

42 Cf. G. Fuchs, *"...Gleichsam als Agape". Zur Fortführung der Eucharistie im Mahl:* LJ 1(1996)23-40.

43 Cf. V. Raffa, *Liturgia eucaristica*, 19-24, con bibliografía; en el Catecismo de la Iglesia Católica, CCE 1328-1332.

nión "pan partido", y no se utilicen hostias pequeñas más que en casos de necesidad: IGMR 48. 56. 283.

* *Cena del Señor* (kyriakon deipnon). Es el nombre que le da Pablo en 1 Co 11,20. Semejante a *Mesa del Señor* (trapeza tou Kyriou): 1 Co 10, 21. Es la mesa y la comida a la que nos invita el Señor resucitado, comida incompatible con las que se celebraban en honor de los dioses falsos y también incompatible con la falta de caridad. Como el anterior, apunta al carácter de "comida" que tuvo en los primeros siglos la eucaristía.

* *Eucaristía* ("eucharistia", acción de gracias). Es el nombre que le daba, a principios del siglo II, san Ignacio. Pero ya en los relatos de la última cena se dice que Jesús dijo la acción de gracias sobre el pan y el vino ("eucharistein", "eulogein"). Es el nombre que señala sobre todo a la oración central de la misa: la "plegaria eucarística".

* *Sinaxis* (del griego, syn-ago, de donde también viene "sinagoga"), algo que se hace en conjunto, acción comunitaria. En latín, a veces, se traduce por "collecta", acción de una comunidad reunida. Traducimos esta palabra normalmente por "asamblea", poniendo de relieve que su protagonista es la comunidad cristiana reunida, expresión condensada de toda la Iglesia.

* *Dominicum*: en el norte de África, el 304, el lector Emérito, en cuya casa tuvo lugar la reunión eucarística, afirmó ante el juez: "sine dominico non possumus", sin "lo señorial", sin la celebración del día del Señor, que era la eucaristía, no podían subsistir en medio de una sociedad hostil y pagana.

* *Actio:* acción, celebración. De ahí pasó a la terminología que usan los sacramentarios: "incipit canon actionis", o "infra actionem".

* *Oblación, Sacrificio* ("thysia", "prosfora", "sacrificium", "oblatio"). Del término "ofrecer", "offerre", terminología sacrificial que emplean ya Tertuliano y Cipriano, en los siglos II-III. Se la relaciona con el "sacrificio puro" que había anunciado Malaquías. Luego se llamará claramente "el santo sacrificio de la misa". Relacionado con esta perspectiva, se llama a la eucaristía "memorial" del Señor o de la muerte pascual del Señor.

* *Liturgia*, sobre todo en oriente, a veces es sinónimo de eucaristía: "liturgia de San Juan Crisóstomo", "santa y divina liturgia". Es, ciertamente, la celebración litúrgica cumbre de la comunidad eclesial. También se le llama "sancta mysteria", los "santos misterios".

* *Officium, oficio:* la "función", el "servicio", la "celebración" ("las funciones de Semana Santa"), "Gottesdienst" en alemán (servicio, culto de Dios).

* *Missa, misa:* del latín "mittere", enviar. Puede tener varios sentidos:

a) tradicionalmente, desde san Isidoro de Sevilla, se ha interpretado como "enviar", "mittere", en el sentido de despedir, y se refiere a la despedida final: "ite, missa est". En este sentido lo emplea muchas veces Egeria, hablando de Jerusalén, y Agustín cuando dice que son despedidos los catecúmenos, mientras se quedan los fieles: "post sermonem fit missa catechumenorum, manebunt fideles".

b) Pronto pasó a ser el nombre de toda la acción, no sólo de su final. "Celebrar la misa" ("missam facere, offerre") empezó a ser sinónimo de "celebrar la eucaristía". Egeria utiliza a veces este sentido. Luego se habló de "missarum sollemnia", la solemnidad (celebración) de la misa. Y del "Ordo Missae".

c) Pero "enviar" puede entenderse en otro sentido: elevar a Dios alabanzas, súplicas, ofrenda sacrificial. Así se entienden, ya en el siglo IV, varias frases de Ambrosio ("missam facere coepi", empecé a hacer la misa), de Egeria ("missa... hoc est, oblatio", la misa, o sea, la oblación). Se usa con los verbos "hacer, celebrar, ofrecer". En la liturgia hispánica, "missa" va adquiriendo el sentido de una serie de formularios de oración que se elevan a Dios. "Ite, missa est" se podría entender, por lo tanto: "marchaos, ya hemos ofrecido, elevado a Dios nuestra ofrenda".

d) El Catecismo prefiere la primera acepción, "misa" como "envío", pero con una tonalidad más de "misión" que de "despedida", a la manera de los "misioneros": "misa, porque la liturgia en la que se realiza el misterio de salvación se termina con el envío de los fieles ("missio") a fin de que cumplan la voluntad de Dios en su vida cotidiana" (CCE 1332).

DESDE EL SIGLO V HASTA TRENTO

Los primeros siglos nos interesaban particularmente, por la antigüedad de sus escasos testimonios y por su carácter como "fundante" de la praxis y de la comprensión eucarística.

Pero también nos interesan, aunque tengamos que hacerlo con un criterio más selectivo, los documentos de la Edad Media, para ir viendo la evolución histórica de la eucaristía, que hemos heredado nosotros de las generaciones anteriores. [44]

De la creatividad a la codificación

Durante los siglos V-VI se vivió en Roma un período áureo de creatividad litúrgica por parte de papas como León, Vigilio y Gelasio, los creadores de la eucología eucarística, que iban conservando en los famosos "libelli" o cuadernos en la basílica de Letrán, y que luego serían recopilados en forma de "sacramentarios". Así como los "ordines" son testimonios de la ordenación externa de la celebración, los "sacramentarios" contienen los textos propios del presidente de la eucaristía. [45]

---

44 Para este período, además de las obras generales o las que hemos recomendado al inicio del capítulo histórico, cf. B. NEUNHEUSER, *Eucharistie im Mittelalter und Neuzeit*, Herder, Freiburg 1963, J.P. BOUHOT, *Evolution de la théologie de l'Eucharistie du IV au XI siècle:* en "L'Eucharistie...", Lyon 1971, 119-129.

45 Los sacramentarios más importantes son el Leoniano o Veronense, del siglo V-VI, que tiene gran abundancia de fórmulas eucológicas, por ejemplo 267 prefacios, y eso que el manuscrito ha perdido los tres primeros meses del año; el Gelasiano

De esta creatividad se pasó gradualmente, a medida que también decrecía la capacidad creadora de los pastores, a la compilación, o sea, a la copia y fijación de los libros litúrgicos, sobre todo en lo relativo a la plegaria eucarística con sus prefacios. Y de ahí a la unificación, allí donde pudo llegar la influencia de Roma.

Fuera de Roma también hubo gran actividad. En estos siglos se fue produciendo la diversificación de las familias litúrgicas, orientales y occidentales, con sus características también celebrativas. Las iglesias orientales habían desarrollado sus propios libros, sobre todo sus ricos "eucologios". También en el resto del occidente, en los siglos VI-VIII, van organizándose sacramentarios y rituales propios o adaptados. [46] En los períodos de creatividad es cuando mejor se expresa la comprensión teológica de un sacramento. Basta leer las plegarias eucarísticas de cada familia litúrgica para darse cuenta de la teología que reflejan.

La liturgia hispánica mantuvo la plenitud de su creatividad a lo largo de los siglos VI-IX. En el siglo XI, en tiempos de Gregorio VII, se suprimió prácticamente esta liturgia hispano-mozárabe, excepto en unas parroquias de Toledo. [47]

La misa papal de los siglos VI-VIII

Particular interés tiene la misa tal como se celebraba en Roma, presidida por el papa, porque influyó mucho en las demás iglesias. [48]

Siguiendo el "Ordo romanus I" encontramos esta estructura de la misa papal:

---

antiguo, del siglo VII-VIII, probablemente de uso presbiteral en Roma; y el Gregoriano, del siglo VII, que ya inaugura la fijación normativa de los textos. Los "ordines romani" los editó M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut moyen âge,* Louvain 1931 ss (cinco volúmenes).

46 Los sacramentarios occidentales no romanos son, por ejemplo: el Bergomense, para la liturgia milanesa o ambrosiana, los Gelasianos del siglo VIII, los antiguos manuscritos de la misa en la Galia ("Missale francorum" "Missale gothicum" y el Misal de Bobbio) y, para la liturgia hispánica, el "Liber mozarabicus sacramentorum", el "Liber missarum" de Toledo y los sacramentarios de Ripoll y Vic.

47 Cf. J. PINELL, *Liturgia hispánica* (=Biblioteca Litúrgica 9) CPL, Barcelona 1998, 324 pp. Para la eucaristía, pp. 149-221.

48 Además de M. Andrieu, se puede ver el desarrollo de esta misa papal en Klauser 48-58, en Maldonado, *La plegaria...* 476-484 y en J.A. Jungmann, *El sacrificio...*103-113; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica...* 79-96.

* recepción del papa, que viene desde su palacio del Laterano, a caballo, a la iglesia estacional, con su cortejo de dignatarios; se reviste en la sacristía;

* comienza el canto de entrada, y entra el papa por en medio de la asamblea ya reunida, acompañado de sus ministros y acólitos, con incienso y candeleros; besa el altar; el coro canta el Kyrie y el Gloria; se concluye la entrada con la oración colecta;

* la liturgia de la palabra: con lectura de la epístola y del evangelio, con el canto responsorial (o gradual) en medio; ya no se habla de homilía ni de oración de los fieles;

* el ofertorio se hace con una larga procesión de ofrendas por parte de los fieles y la preparación del altar por los ministros: concluye con la oración sobre las ofrendas;

* la plegaria eucarística la recita el papa solo; los demás sacerdotes están a su lado, de pie, en actitud reverente;

* la comunión: con el padrenuestro, el beso de paz, la fracción; el papa comulga en su sede; dura mucho la distribución de la comunión, bajo las dos especies, a los fieles; concluye con la oración poscomunión;

* la despedida y la vuelta a la sacristía.

Constatamos que se han desarrollado, con respecto a los documentos de los primeros siglos, el rito de entrada, la procesión ofertorial y la comunión, o sea, los tres momentos procesionales de la misa. La presidencia del papa y la concelebración de los presbíteros solemnizan mucho las ceremonias.

> Aunque el estilo de los honores tributados al papa –a imitación de los de la corte imperial de la época– puede no gustarnos a nosotros, no se puede juzgar la misa papal con criterios actuales. Respondía a la fe y a la sensibilidad de la época, que expresaba así su comprensión del papa como representante de Cristo, a quien también se describía en las imágenes con claves "imperiales". Era la "inculturación" de la época.

El ósculo de paz, que en los primeros siglos habíamos visto como conclusión de la liturgia de la palabra, está ahora inmediatamente antes de la comunión, como la preparación próxima a la misma (desde fines del siglo V, con el papa san Gregorio).

La celebración mantiene todavía un carácter comunitario. El pueblo entiende y oye las oraciones principales y las lecturas. Participa en la ofrenda de dones y acude a la comunión, bajo las dos especies. Aunque la entrada haya sido muy solemne, la liturgia de la palabra se realiza con discreción y normalidad (la "romana sobrietas"). Asimismo, se proclama la plegaria por el presidente con toda sencillez, escuchando todos en silencio (incluidos los concelebrantes). Se introducen poco a poco nuevos cantos: además del

"Sanctus" y del canto de comunión de los que ya hablaba san Cirilo, ha entrado también el "Kyrie", el "Gloria", y más tarde (siglo VII) el "Agnus Dei" durante la fracción.

Pero ya hay algunos síntomas de menor participación del pueblo. Los cantos han quedado asumidos progresivamente por la coral. Ya no se habla de la homilía ni de la oración de los fieles.

Esta misa de Roma influyó mucho en los siglos posteriores, con las adaptaciones necesarias a otras iglesias. El prestigio de la celebración papal y el deseo de imitar lo mejor, hizo que en todas partes se considerara como modelo de misa.

Influencia franco-germana en la misa romana

A partir del siglo VIII se estrechan los lazos de la Galia con Roma en el campo litúrgico. Influyó ciertamente la admiración que se sentía por la liturgia papal y también el interés de los políticos como Pipino y Carlomagno en aliarse con Roma en todos los órdenes.

La adopción de la liturgia romana fue en extremo reverente: la conservaron inicialmente tal cual (fiestas de santos romanos, ceremonias papales simplificadas, hasta los nombres de las estaciones cuaresmales de Roma). No la "adaptaron", sino que la "adoptaron" sin más, incluida la lengua latina. Pero poco a poco la creatividad de los franco-germanos, a la sazón bastante más exuberante que la romana, que ya empezaba a decaer, ejerció progresivamente una influencia en dirección contraria: el reflujo desde la Galia hasta Roma.

El enriquecimiento de la celebración tuvo varias direcciones:

* el carácter más sentimental y dramático de estos pueblos, frente al romano, más sobrio, lógico y objetivo, hizo que la misa adoptara elementos más dinámicos, tanto en texto como en ritos y gestos: besos, genuflexiones, cruces, secuencias, oraciones más largas y abundantes, ausencia de silencios, llenados ahora con oraciones "privadas" del sacerdote; asimismo en semana santa se introdujeron celebraciones o elementos mucho más populares y "teatrales" por su simbolismo y acción;

* esta introducción de lo "privado" en la misa tiene un ejemplo notorio en las "apologías" de la Edad Media: oraciones en que el sacerdote se declara pecador e indigno y pide perdón a Dios en el transcurso de diversos momentos de la misa. [49]

---

49 Cf. Klauser, 58-68; Jungmann, *El sacrificio*...98-117.

Cambios en la concepción de la eucaristía

Aunque en algunos aspectos la celebración se ha hecho más viva, no hay duda de que durante estos siglos hay una gradual decadencia en la misma, así como en la comprensión teológica.

a) En cuanto a la celebración:

* predomina ya la misa "privada", introducida tal vez por influencia de los monjes;[50]

* el sacerdote va asumiendo todos los ministerios;

* aparece el "misal" en los siglos X-XI: un libro único que contiene las oraciones, las lecturas, las antífonas y cantos, que antes se encontraban en libros distintos;

* el pueblo se halla cada vez más alejado de la celebración: el altar se coloca en el ábside, de espaldas; la lengua latina ya no se entiende; la plegaria eucarística se empieza a decir en secreto o en voz baja; el pan ordinario se sustituye, en occidente, a partir del siglo IX, por el ázimo; generalmente ya no se da a los fieles la comunión con el cáliz; el pan se empieza a recibir en la boca, en vez de en la mano, como se había hecho hasta entonces; en realidad, se comulga poco: hay concilios en el siglo VI (como el de Agde) que prescriben que los fieles comulguen al menos tres veces al año; en el siglo XIII, el de Letrán ya tiene que mandar que se comulgue al menos una vez, por Pascua.

b) En cuanto a la teología:

* de la oración dirigida al Padre, que había sido la norma eclesial para la liturgia, se pasa a veces a la dirigida al Hijo; la causa principal parece que hay que señalarla en la lucha antiarriana: el deseo de resaltar, por contraste con los arrianos, la divinidad de Cristo, colocándolo al lado del Padre como destinatario, y no tanto como mediador, de nuestra oración; es un aspecto que se nota mucho en la liturgia hispánica;

* en la figura de Cristo no se contempla ya tanto su humanidad gloriosa (como Señor resucitado), sino su humanidad histórica (el Cristo de Palestina, de Belén, del Calvario, modelo, maestro); más que "el misterio" del Señor glorioso se celebran "los misterios" de su vida y de su muerte;

---

50 Cf. sin embargo los matices que a esta teoría contrapone A. HAUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*, Aschendorff, Münster 1973.

* ya no se ve tanto la eucaristía como "acción de gracias que la comunidad eleva a Dios como memorial de la muerte pascual de Cristo", sino casi exclusivamente como la consagración del pan y del vino, o sea, el aspecto descendente y "milagroso" del don de Dios;

* se pasa de ver la eucaristía como memorial del sacrificio pascual de Cristo, con su autodonación, a verla casi exclusivamente como la presencia real de la persona de Cristo, afirmada fuertemente como reacción a Berengario; la sensibilidad germánica es más "realista" y concreta, y entiende más la celebración de "los misterios" de Cristo que "el misterio" de Cristo, más la presencia real que la presencia dinámica del acontecimiento de la pascua hecho presente por el memorial;

* se recurre a la separación del pan y del vino, en la consagración, para explicar de alguna manera la "representación" de la muerte de Cristo, y ahí se ve fácilmente el simbolismo de su sacrificio;

* a partir del siglo XI se va acentuando más el culto a la eucaristía que su celebración y que la comunión; eso llevará a que en el siglo XIII se subraye con la "elevación" (primero del pan y un siglo más tarde también del cáliz de vino) esta dimensión de presencia real, invitando a todos a la adoración y al culto; "ver" y "adorar" la eucaristía va sustituyendo poco a poco a la finalidad que hasta entonces se había considerado más genuina, la de "comer" y "beber". El sagrario adquiere mayor importancia que el altar. Mientras que en siglos anteriores lo más importante era la celebración, y la adoración se veía como una consecuencia lógica de fe, con una unidad todavía bien mantenida entre ambas, ahora es a la inversa, y la "consagración" se va convirtiendo en el momento culminante de la misa, no tanto la comunión. A partir del siglo XIII se desarrollan otras formas de esta adoración, con la fiesta del Corpus (hacia el 1264) y las procesiones eucarísticas por las calles de las ciudades. Todo esto tiene una explicación bastante coherente: en gran parte es consecuencia de las controversias medievales sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía;

* un dato sintomático del cambio de comprensión de la eucaristía es que la fórmula "qui tibi offerunt" (que te ofrecen) se convierte en el siglo XI en "pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt" ("por los que te ofrecemos o ellos mismos te ofrecen"): más que ser celebración de la comunidad, lo es del "celebrante", que es como se llama al sacerdote; se subraya además el aspecto devocional que para el mismo sacerdote tiene la eucaristía, con sus oraciones privadas;

* otro fenómeno típico de estos siglos fue la interpretación "alegórica"; la eucaristía ya no se ve como actualización memorial de la pascua, sino como

una representación detallada y hasta anecdótica de la pasión; a cada gesto o palabra de la misa se le busca un simbolismo, las más de las veces artificial (el introito es el adviento, el Gloria la Navidad, la epístola la predicación del Bautista, el lavabo, el gesto de Pilato...); los maestros de esta tendencia (que ya había tenido manifestaciones en algunos Padres, sobre todo orientales) son en el siglo IX Amalario y Alcuino, que van a tener discípulos aventajados en siglos posteriores;

* se intensifica la idea de los "frutos de la misa"; la comunión se empieza a "aplicar por", considerándola como medio para conseguir favores.

Es difícil juzgar a generaciones pasadas. Cada una responde ante Dios de la autenticidad de su fe. Pero nosotros hemos de ser conscientes de que hemos heredado en gran parte la celebración y la teología eucarística de estos siglos, y por eso, sobre todo desde el Vaticano II, estamos viviendo un proceso de reforma para el que nos ayuda mucho saber cómo actuaron nuestros antepasados.

Controversias eucarísticas en la Edad Media

En los siglos IX y XI hubo momentos en que en la Iglesia se vivieron fuertes controversias sobre el modo de explicar la presencia real de Cristo en la eucaristía.[51]

A medida que fue cambiando el contexto cultural de las comunidades cristianas, y de la sensibilidad clásica greco-romana se pasó a la medieval de los pueblos germanos, fue siendo difícil conjugar algunos elementos de tensión como el símbolo y la realidad, y más todavía cuando se radicalizaron ambos conceptos y se convirtieron en "simbolismo" y "realismo". Era difícil coordinar la mirada al pasado (memorial) con la tensión al futuro (escatología), y ambas asentadas en el hoy de la celebración.

El cambio cultural se notó, entre otras cosas, en la nueva sensibilidad de los pueblos germánicos, más "inmediata y concreta", más de "curiosidad objetiva".

---

51 J.N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, Et. Agust., Paris 1976; M.A. NAVARRO, *La carne de Cristo. El misterio eucarístico a la luz de la controversia entre P. Radberto, Ratramno, R. Mauro y Godescalco*, Univ. Pont. Comillas, Madrid 1989; ID., *La Eucaristía, memorial del sacrificio de Cristo en la primera controversia eucarística (s. IX)*: RET 1(1995)29-63; 2(1995)135-179; ID., *El banquete eucarístico, sacramento del sacrificio de Cristo en la 1ª controversia eucarística*: RET 1(1996)5-34; 2(1996)149-200.

a) En el *siglo IX* los nombres principales fueron los de Pascasio Radberto y Ratramno.

El primero subrayaba la identidad real entre el cuerpo eucarístico de Cristo y su cuerpo histórico, sin dar importancia a la finalidad dinámica o simbólico-eclesial del sacramento, sino más bien al hecho de la presencia del Cristo histórico en nuestra eucaristía. Y lo hizo en una clave que parecía exageradamente realista.

Mientras que Ratramno razonaba al revés: el cuerpo eucarístico de Cristo no puede ser idéntico al histórico y su presencia hay que entenderla en un sentido más bien simbólico y espiritual. Cuando Ratramno dice "figura", "misterio", entiende la presencia de Cristo de una manera un tanto lejana a la "realidad". La figura no puede contener la realidad.

Radberto era abad de Corbie. Ratramno, monje de la misma abadía y discípulo del anterior. Su discusión, que versaba no sobre el hecho de la presencia, sino sobre la explicación de su modo, se realizó por medio de escritos sucesivos de ambos, con el mismo título los dos: "*De Corpore et Sanguine Domini* (PL 120 y 121). Estas obras –que se pueden considerar los primeros "tratados teológicos" sobre la eucaristía– fueron motivadas en parte por la intervención del rey Carlos el Calvo, que preguntaba si el cuerpo de Cristo en la eucaristía era "verdad" o "figura" (si comulgaban "in mysterio an in veritate").

Las posturas de Radberto y Ratramno (y la de Rábano Mauro, que también se opuso a Radberto) no se radicalizaron y pueden considerarse en rigor legítimas y "católicas", con matices diferentes: uno subrayaba la presencia más fisicista, y otro más espiritualista, aunque ninguno llegara a negar la otra perspectiva. Lo que pasó es que más tarde Berengario leería a Ratramno más radicalmente.

En esta eterna tensión entre realidad y símbolo, aparecen ahora de nuevo las dos concepciones de Ambrosio y Agustín, pero exageradamente sistematizadas. El realismo del primero (aunque también hablaba de "figura") es seguido al pie de la letra y sistematizado, hasta la "identidad" histórica, por unos. Otros leen con preferencia los pasajes más simbolistas y dinámicos de Agustín, aunque sin el equilibrio y el sentido denso que el símbolo tenía para él. En los primeros siglos el símbolo contenía de alguna manera la realidad. Ahora, decir "símbolo" se va convirtiendo en disyuntiva: o figura o realidad.

La liturgia galicana y la hispánica abundan en expresiones muy "realistas", en la línea de Radberto. Mientras que la romana mantiene un mayor equilibrio entre los dos lenguajes de Agustín: realidad y sacramento.

Esta distribución de tendencias no hace ciertamente honor a los dos Padres, Ambrosio y Agustín. Ellos no radicalizaron sus posturas en el sentido que en el siglo IX se les atribuye: mantuvieron el equilibrio en su concepción de la eucaristía.

b) En *el siglo XI* se repite y se agudiza la discusión entre "figura" y "veritas" sobre la presencia de Cristo en el pan y el vino.

Esta vez es Berengario el "simbolista", siguiendo parcialmente a Agustín y los escritos de Ratramno. Y Lanfranco será el defensor de la presencia real, exagerando también en su postura. [52]

Berengario era profesor de gran prestigio en Tours, Francia. Inteligente, pero orgulloso, nunca quiso en su corazón renunciar a sus puntos de vista, que fue radicalizando. Tras cada condena de los papas o de los concilios, pasaba algunos años en silencio, pero luego volvía a la carga, dando cada vez más la impresión de que negaba la presencia real de Cristo y explicándola muy espiritualmente.

Lanfranco era de Pavía, aunque enseñó en Francia y finalmente fue nombrado arzobispo de Canterbury. El primero murió en 1088 y el segundo en 1089. Si el primer pecó de orgullo, el segundo no se distinguió precisamente por su comprensión y pedagogía. El binomio "figura" y "veritas" fue el caballo de batalla de la discusión, acentuando cada uno su opción, el primero en una dirección muy simbólica y espiritual, y el segundo hacia una clave demasiado "sensual" y "fisicista". El cardenal Humberto, protagonista también de la lucha contra Berengario, puede considerarse como un "realista" exagerado, y autor del "juramento" que hicieron firmar a Berengario el año 1059.

El simbolismo de Berengario, explicando la presencia de Cristo en clave de "figura espiritual o virtual", sobre todo en su obra "De sacra coena", se interpretó como negación de la presencia real eucarística: el pan y el vino no se convierten realmente en el cuerpo y sangre de Cristo, sino sólo en figura o semejanza. Todos los pasajes de los Padres que hablan de figura o símbolo, en relación con la eucaristía, los leía él en su sentido literal, pero ya no de acuerdo con el contenido que tenían los términos en la era patrística. En el siglo XI, decir "símbolo" era decir precisamente lo contrario de "realidad".

52 J. De Montclos, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XIe siècle*, Louvain 1971; O. Capitani, *L'"affaire bérangienne" ovvero dell'utilità delle monografie:* Studi Medievali 16(1975)353-378; H. Chadwik, *Ego Berengarius:* Journ Theol St 2(1989)414-445. Cf. también J.M. Rovira Belloso, *La doctrina de Trento sobre l'Eucaristia*, Barcelona 1975, que presenta ampliamente la controversia de Berengario.

Por su parte, Lanfranco y los defensores del realismo (por ejemplo, Guitmundo) hablan con un lenguaje más bien físico y material. Berengario se mantuvo rebelde hasta el final, a pesar de que diversos papas le exigieron que se retractara de sus enseñanzas, que llegaban a desvirtuar prácticamente la fe eclesial en la presencia real de Cristo en la eucaristía. Para él, el pan y el vino eucarísticos son figura de Cristo, no pueden ser su misma realidad.

De los "juramentos" que tuvo que firmar, aunque no los aceptaba interiormente, la primera edición del Denzinger nos conservaba sólo uno, del año 1079, en tiempos del papa Gregorio VII:

> "Ego Berengarius, corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Iesu Christi Domini nostri et post consecrationem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit... non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae" (DS 700).

Se afirma, pues, la presencia real en términos de identidad del Cristo eucarístico con el Cristo nacido de María y pendiente de la cruz.

Pero antes se le había hecho firmar, por el papa Nicolás II, en el concilio de Roma de 1059, y en circunstancias humillantes (quemando libros suyos y amenazándole con torturas), otra confesión más exagerada, que la nueva edición del Denzinger sí ha incluido:

> "Ego Berengarius... panem et vinum quae in altare ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum Corpus et Sanguinem Domini N.I.Christi esse, et sensualiter non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri" (DS 690).

Aquí no sólo se defiende la presencia real, que se contrapone a la presencia sacramental, sino una presencia física y sensual ("sensualiter"), que se toca, se parte y se muerde. Lo cual no podía de ninguna manera aceptar, y con razón, Berengario.

Ambos juramentos tienen en común una actitud teológica: contraponen "sacramento" y "realidad", "non solum sacramento, sed in veritate". No estaba todavía formulada, ni mucho menos madura, la distinción que en los siglos siguientes se hará entre el cambio de la sustancia y la permanencia de los accidentes, ni otras perspectivas aun más profundas para aproximarse al misterio de la presencia de Cristo.

Esta controversia provocó una gran reacción en la Iglesia, tanto en el magisterio como entre los fieles, y condicionó fuertemente la doctrina y la espiritualidad eucarística de los siglos siguientes. Entre los dos extremos –realismo y simbolismo– la Iglesia escogió con decisión el realismo, no sin ciertos excesos, porque respondía mejor al dato bíblico. En el fondo, en la época parecía este el único camino inteligible para el pueblo de evitar las dudas sobre la presencia real de Cristo.

Fue una sonada "victoria" de la presencia real contra las explicaciones espiritualistas de Berengario. Pero el aspecto claramente legítimo de la presencia real, que tiene su base en el NT y en la doctrina de los Padres, se vio revestido a veces con una exagerada acentuación de lo físico y lo sensual. Todo esto explica en parte la evolución que antes hemos descrito hacia la acentuación de la presencia, de su "visión" y de su "adoración", más que de la celebración y la comunión, como había sido hasta entonces.

En el fondo, los interrogantes que suscitó Berengario no acabaron de encontrar respuesta durante muchos siglos.

Búsqueda de una síntesis teológica

Una de las buenas consecuencias de las controversias del siglo XI fue que estimularon el que los teólogos escolásticos, a lo largo de los siglos XII y XIII, reflexionaran sobre el misterio eucarístico, tratando de conjugar el realismo con el simbolismo, la "veritas" con la "figura", binomio al que antes no se había encontrado solución.

a) En la literatura de los siglos anteriores se utilizaba la terminología tradicional: "convertir", "transformar", "devenir", "fieri" (en griego, "metabolé, metapoiesis").

Con la ayuda de las categorías aristotélicas –recién "descubiertas", aunque ya se conocían en parte antes– de "sustancia" y "accidente", se llegó en el siglo XII a formular la doctrina de la "transustanciación" para expresar el proceso de conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo, que siguiendo el dato bíblico –"esto es mi cuerpo"– necesitaba explicarse como un verdadero cambio.

Antes había habido otras explicaciones sobre lo que sucedía al pan y al vino en la eucaristía: la "aniquilación" milagrosa del pan y del vino, o la "consustanciación" (coexistencia del cuerpo de Cristo y del pan). Pero poco a poco fue afianzándose la "transustanciación": la sustancia, lo más profundo del pan y del vino, cambia; los "accidentes", lo fenoménico, permanecen.

La transustanciación evitaba los dos extremos,

* el excesivo realismo cuasi físico, porque lo que cambia es la "sustancia", lo que "está debajo", mientras que permanece todo lo físico, los accidentes;

* y también el simbolismo espiritualizante, porque algo cambia en realidad: la sustancia, lo más profundo del ser.

Al magisterio llegó este concepto por primera vez en el concilio IV de Letrán, del año 1215 (DS 802), aunque el primero que lo utilizó, el año 1150, había sido Rolando Bandinelli, que luego sería el papa Alejandro III. Así se expresaba, por ejemplo, Inocencio III: "ipse Christus... in corpus et sanguinem suum panem transubstantiavit et vinum". Y Letrán IV (año 1215): "transubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina...".

b) Santo Tomás rechazó por una parte el "craso realismo popular": Cristo no se "hace pequeño", no se esconde en el pan, no es tocado y mordido. Su presencia no es "local" en el sentido de un cuerpo que está situado físicamente en un lugar. No está conforme, por tanto, y lo dice expresamente, con el primer juramento que habían hecho firmar a Berengario el año 1059.

La visión "sacramental" de santo Tomás abarca a la vez el lenguaje simbólico, lleno de significación, y el de la eficacia de la presencia real. La presencia de Cristo es real, aunque sacramental. Es sacramental, pero real. La línea principal de santo Tomás es "la clave antropológico-sacramental, pletórica de simbología, realismo y dinamicidad".[53]

El concepto de sustancia en el siglo XII-XIII (y por tanto el concepto inicial de transustanciación) es diverso del que llegó a tener en tiempos de Trento. Para la alta escolástica (santo Tomás) sustancia es la realidad metafísica de un ser. Pero no lo aparente como aparente. Quedan en el terreno del "accidente", no sólo el "cuándo", sino también el "dónde" ("ubi"); la "cantidad" ("quantum") no se considera sustancia, sino accidente. Para la escolástica tardía la cantidad ya se entiende como sustancia. Por tanto, cuando se acuñó el término de transustanciación, se entendía por sustancia sólo la realidad metafísica: algo muy sutil, lo que está más allá de la física, de lo fenoménico, incluso de la cantidad.[54] Sus discípulos, después, subrayarían más lo de "real" que lo de "sacramental".

---

53 Cf. D. Salado, *¿Es posible una lectura actual, significativa, de la doctrina eucarística de santo Tomás?:* Lumen 5(1974)355-396; Id., *Sobre el valor antropológico del tratado eucarístico de santo Tomás:* CT (1974)215-251; M. Morard, *L'Eucharistie, clé de voûte de l'organisme sacramentel chez Saint Thomas:* Rev Thom 2(1995)217-250.

54 Cf. J. Ratzinger, W. Beinert, *Transubstanciación y eucaristía*, Ed. Paulinas 1969.

c) Respecto a la idea del sacrificio, santo Tomás comprende la eucaristía como la presencialización del sacrificio único de Cristo en el memorial celebrado: la eucaristía contiene al mismo "Christus passus", al Cristo que se entrega a la muerte. [55]

"Sacrificium quod quotidie in ecclesia offertur non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed ejus commemoratio" (III, q.22,3,2), "Eucharistia est sacramentum perfectum dominicae passionis, tamquam continens ipsum Christum passum" (73,5,2); "hoc sacramentum dicitur sacrificium in quantum repraesentat ipsam passionem Christi: est commemorativum dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium" (III,73,4,3).

Para Santo Tomás, la eucaristía es a la vez un signo conmemorativo de la pasión de Cristo, sacramento prefigurativo de la gloria eterna y, en el presente, signo eficaz de la gracia que nos concede:

"Unde sacrum est signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et pronosticum, id est, praenunciativum futurae gloriae" (*S Th*, III, q.40. a.3).

d) Los teólogos escolásticos hicieron una distinción importante en la comprensión de la eucaristía:

* "sacramentum tantum": las especies del pan y vino, y las acciones y palabras que constituyen el signo externo;

* "sacramentum et res": el efecto primero, el cuerpo y la sangre de Cristo, presentes en la eucaristía;

* "res tantum": la finalidad última del sacramento, la gracia, la incorporación y la unión con Cristo de cada fiel y de la comunidad.

Es lo que ya afirmaba Inocencio III en una carta de 1202: "Distinguendum est tamen subtiliter inter tria, quae sunt in hoc sacramento discreta, videlicet formam visibilem, veritatem corporis et virtutem spiritualem. Forma est panis et vini; veritas, carnis et sanguinis; virtus unitatis et caritatis. Primum est sacramentum et non res. Secundum est sacramentum et res. Tertium est res et non sacramentum" (DS 783).

Sobre la postura crítica de santo Tomás ante el craso sensualismo de algunas expresiones, cf. E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía*, 9-14.

55 A pesar del escepticismo de S. Marsili, *Anamnesis* 101-107, que no acaba de ver que para santo Tomás el "memorial" suponga la actualización sacramental del sacrificio de Cristo. Una cosa es "representar" y otra "representializar": la primera expresión sería, para Marsili, la que define mejor la postura de santo Tomás (y después, de Trento). La segunda es la que reflejaba mejor la convicción del lenguaje bíblico y de los Padres antiguos, sobre todo griegos. ia eucarística con sus prefacios. Y de ahí a la unificación, allí donde pudo llegar la influencia de Roma.

LA EUCARISTÍA EN ELCONCILIO DE TRENTO

El concilio de Trento fue un momento muy interesante de la historia de la eucaristía, tanto en lo que supuso de reflexión teológica como de pastoral. [56]

El contexto

Ante todo hay que situarse en el contexto de la época, para saber cómo estaba la praxis eucarística y cuáles eran las líneas principales de la protesta de los reformadores. Porque Trento no lo dijo todo, no presentó un tratado completo de la eucaristía, sino sólo lo que interesaba para responder a las posturas teológicas de Lutero (+1546), Calvino (+1564)) y Zuinglio (+1531) y corregir los abusos de la práctica eucarística. Lo hizo en tres sesiones separadas entre sí: la sesión XIII, sobre la presencia real, en el período de 1551-1552, la XXI, sobre la comunión, y la XXII sobre el sacrificio de la misa, en 1562.

---

56 J. RATZINGER, W. BEINERT, *Transustanciación y eucaristía,* Paulinas 1969, 17-39; J.M. ROVIRA BELLOSO, *La doctrina de Trento sobre l'Eucaristia. Lectura i interpretació del Magisteri eclesiástic,* Barcelona 1975; J. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transubstantiation im Konzil von Trient,* Bern 1975, 2 vols.; S. MARSILI, *Anamnesis,* 59-116; F. CLARK, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation,* London 1960; H.B. MEYER, *Luther und die Messe,* Paderborn 1965, 432 pp.; J. FITZER, *Luther and Casel on the Eucharistic presence of Christ:* The Amer Eccl Rev 3(1973)178-195; P. LÓPEZ, *El debate eucarístico del siglo XVI:* XX Siglos 15(1993)34-51; W. BEINERT, *Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient:* Theol. u. Phil 46(1971)342-363.

Las Actas de estas sesiones todavía se están publicando. El estudio de Wohlmuth es un buen ejemplo de seriedad y de método crítico –a modo del empleado en la exégesis bíblica– sobre la historia de las redacciones de los textos del concilio, sobre todo los cuatro cánones dedicados a la presencia real. Es su tesis doctoral, realizada bajo la guía de J. Ratzinger en 1973.

Los padres de Trento tenían el lenguaje que habían recibido en su formación escolástica, lenguaje que no hay que absolutizar, por ejemplo en cuanto a los términos "sustancia, accidente, especies, transustanciación". Por ejemplo, el concilio evita la palabra "accidentes" y emplea la más popular "especies".

Estaban acostumbrados, por otra parte, a la distinción, para entonces aceptada, de la eucaristía como sacrificio y como sacramento, y la siguieron. Además de las posturas de los reformadores, había también discusiones de escuela dentro de los varios teólogos y padres conciliares. Estas discusiones no las quiso resolver el concilio, que buscó formulaciones "neutrales", por ejemplo sobre la naturaleza del sacrificio o los modos concretos de explicar la "conversión" del pan y del vino. Finalmente, Trento tuvo que tratar a la vez la teología y la praxis celebrativa de la eucaristía, igual que hacían los reformadores en su protesta.

Por eso la sesión XIII y XXI versaron sobre la eucaristía como sacramento, y la XXII, como sacrificio. Esto tendría luego consecuencias evidentes en la teología escolástica. Hoy consideramos a la eucaristía como "sacramento del sacrificio" o, si se quiere, como "sacrificio sacramental", pero sin separar los dos aspectos, en línea con la doctrina de los Padres.

Corrección de abusos

Trento intentó corregir las múltiples deficiencias en torno a la celebración eucarística.

Aparte de otros muchos aspectos deteriorados que afectaban a la vida eclesial (poca formación del clero, intromisión del poder civil, poca dedicación de los obispos a la pastoral, etc.), es impresionante la lista de "abusos" que la comisión designada al efecto enumeró, sobre todo en la sesión de 1562. [57]

---

57 Cf. las obras señaladas de Klauser, Jungmann, Basurko y Marsili. La lista de estos "abusos", en el "Decretum de observandis et vitandis in celebratione Missarum" (sesión XXII), en H. SCHMIDT, *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, Herder,

La contestación de los reformadores –compartida por muchos católicos, ya antes de ellos– estaba justificada en lo tocante al estado de las celebraciones del tiempo: la poquísima participación de los fieles en la comunión, la superstición, la avaricia, el comercio descarado con la repetición de misas y sus estipendios, la multiplicación de misas "devocionales" por los vivos o los difuntos, sobre todo por parte de los llamados "sacerdotes altaristas", las "misas privadas" (también se llamaba así a las que sólo comulga el sacerdote), las "misas secas" (varias celebraciones de la palabra con un único canon), las explicaciones alegóricas, el excesivo énfasis en el culto y el descuido de la celebración, mala pastoral...

El concilio suprimió muchas "secuencias" plagadas de leyendas, invitó a los fieles a comulgar, aprobó en la sesión XXII un decreto "de observandis et evitandis in celebratione missae", en que aparecen llamadas contra la avaricia del cielo, la irreverencia o la superstición. Trento se opuso a las misas "privadas" en casas particulares, [58] que se multiplicaban por devoción personal, por recuerdo de difuntos (desde siempre en la eucaristía se había tenido un recuerdo por los difuntos, pero ahora se exageraba esta dirección) o por intereses económicos, e intentó poner freno a la anarquía general en el modo de la celebración. Por falta de tiempo, encargó a los obispos que en su

---

Roma 1960, 350-383. Cf. también R. THEISEN, *Mass Liturgy and the Council of Trent*, Minnesota 1965; O. JORDAHN, *Martin Luthers Kritik an der Messliturgie seiner Zeit:* ALW 1(1984)1-17; J. BELLAVISTA, *El Concilio de Trento y el Misal de san Pío V:* Phase 212(1996)121-138; A. NOCENT, *La célébration eucharistique avant et après Saint Pie V*, Beachesne, Paris 1977; V. VARCA, *Le signe de la Messe d'après le "De Captivitate Babylonica Ecclesiae praeludium" de Martin Luther:* EL 2(1979)81-122; 3(1979)165-205. Sobre todo B. NEUNHEUSER, *Martin Luthers Kritik an der Messliturgie seiner Zeit in der Sicht der Liturgiereform nach dem 2. Vatikanischen Konzil:* EO 2(1985)173-194. Para él la crítica de Lutero sigue siendo aún hoy un aviso para que busquemos la autenticidad de una eucaristía celebrada "en espíritu y en verdad".

58 Cf. O. NÚÑEZ, *Oposición y crítica a la misa privada desde sus orígenes hasta la tardía Edad Media:* Verdad y Vida 115(1971)367-382; C. VOGEL, *Une mutation cultuelle inexpliquée: le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée:* Rev Sc Rel (1980)231-250; *La multiplication des messes solitaires du Moyen Age. Essai de statistique:* Rev Sc Rel (1981)206-213. Se llegaban a decir hasta veinte misas diarias por algunos sacerdotes si había familias que se lo pedían. En un decreto del concilio que no consta en el DS se prohiben estas misas privadas: "item missa privata non dicatur nisi ad mininum duo adsint auditores", o las celebradas en casas particulares: "ne patiantur privatis in domibus". Cf. también L.M. CHAUVET, *La Messe comme sacrifice au Moyen Age et au Concile de Trente: pratiques et théories:* Esprit et Vie 22(1998)481-492.

diócesis pusieran coto a los abusos indicados, y al papa la edición de un misal oficial.

En general hay que reconocer que la respuesta de Trento a estos abusos no fue suficientemente enérgica y pastoral.

Postura de los reformadores sobre la celebración

El Concilio tuvo que enfrentarse además a otro capítulo muy importante: las posturas de Lutero y Calvino, tanto respecto a la celebración como a la teología eucarística.

Respecto a la celebración, los reformadores tomaron posturas muy críticas, y además expresadas con radicalidad.

a) La reserva eucarística y *el culto*, ellos los consideraban como idolatría y una innovación no querida por el NT.

Las redacciones anteriores al actual canon 4 de la sesión XIII (DS 1654) presentaban las tres negaciones de los reformadores: que no permanece la presencia de Cristo después ("non remanere"), que no hay que adorarle ("non esse adorandum") y por tanto no hay que guardarlo ("non esse reservandum").

La respuesta de Trento la tenemos en la sesión XIII. A pesar del excesivo énfasis que el culto había adquirido en los siglos anteriores, el concilio defiende la legitimidad básica del mismo: la presencia de Cristo no se entiende sólo durante la celebración ("in usu, dum sumitur"), sino también después, y es coherente el culto de adoración a Cristo, de modo que no se puede decir que "sus adoradores son idólatras" ("eius adoratores esse idololatras"), o que sea ilícito llevarlo a los enfermos (cf. DS 1654.1656.1657).

b) Afirman los protestantes que las misas en que *comulga sólo el sacerdote* son ilícitas y hay que abolirlas.

Trento responde, un poco débilmente, que "desearía ciertamente el concilio que en cada una de las misas comulgaran los fieles asistentes... a fin de que llegara más abundante a ellos el fruto de este sacrificio", pero si no lo hacen, es excesivo decir que eso invalida la eucaristía ("illicitas esse ideoque abrogandas"): si no siempre eso sucede, tampoco condena como privadas e ilícitas las misas en que sólo el sacerdote comulga sacramentalmente (cf. DS 1747 y 1758).

Ya desde los primeros siglos hay quejas de que la gente va poco a comulgar (san Juan Crisóstomo). Luego, por exigencias de pureza y perfec-

ción, se fue acentuando este retraimiento (¿quién es "digno" de ir a comulgar?). El concilio de Letrán, en el siglo XIII, tuvo que mandar que al menos se comulgara una vez al año. Del concilio de Trento se hubiera podido esperar que recomendara más vivamente la comunión como momento culminante de la celebrante y finalidad básica del sacramento.

c) Dicen también los reformadores que todos deben comulgar *bajo las dos especies*, porque Cristo no está entero en cada una.

Trento contesta, en la sesión XXI, que no es precepto divino o necesidad de medio ("ex Dei praecepto vel ex necessitate salutis") que así suceda; que la Iglesia tuvo motivos razonables a lo largo de la historia para dar la comunión bajo una sola especie y que es falso que Cristo no esté entero en cada especie ("totum et integrum Christum sub una panis specie sumi": cf. DS 1731-1733. [59]

También aquí se hubiera podido esperar que Trento afirmara más convencidamente el ideal de la comunión con el cáliz. No tanto por motivos de teología (en cada especie está Cristo entero: esto lo afirma insistentemente DS 1641.1653. 1729.1733; y para cumplir la voluntad de Cristo basta participar en la especie del pan: DS 1726.1727.1729.1731.1733). Sino por razones de expresividad sacramental, que queda mucho más explícita cuando participamos de la comida pascual del Señor en las dos especies, tal como él nos indicó. Esta fuerza expresiva sacramental apenas aparece en el concilio de Trento. Menos mal que en un último decreto (que no consta en la edición anterior del Denzinger, pero sí en DS 1760), deja abierta la puerta para que el papa pueda conceder permisos de comunión con el cáliz.

d) Insisten los reformadores en que *el canon en voz baja* debe cesar. Trento afirma que no hay por qué condenar ("damnandam esse") la costumbre secular de decir en voz baja ("submissa voce") la plegaria eucarística (DS 1759).

e) Respecto a *la lengua latina y la vulgar*, Trento no se atreve a abrir la puerta totalmente, aunque tampoco la cierra:

---

59 Ya en el concilio de Constanza, del año 1415, contra los husitas: cf. DS 1199. Aquí, en el de Trento, no se excluye del todo la posibilidad de conceder la comunión con el cáliz a los laicos: cf. la decisión que tomaron de delegar a un estudio posterior y dejar en manos del papa todo el asunto: DS 1760. Para la praxis de la comunión bajo una especie y los argumentos que los escolásticos esgrimían para legitimarla teológicamente –además de los motivos prácticos–, cf. W. DÜRIG, *Die Scholastiker und die Communio sub una specie:* en "Kyriakon", II, Münster 1970, 864-875.

"Aunque la misa contiene una gran instrucción del pueblo, sin embargo no ha parecido conveniente a los Padres que se celebrara de ordinario en lengua vulgar" ("non tamen expedire visum est Patribus ut vulgari passim lingua celebraretur"). No es una condena absoluta de las lenguas vivas, ni una "canonización" del latín para siempre. Se trata de una conveniencia y una opción pastoral. A continuación manda el mismo capítulo –por cierto, a instancias de un español, Juan de Valencia– que dentro de la celebración se expliquen los santos misterios a los presentes: "ut frequenter inter Missarum celebrationem vel per se vel per alios, ex his, quae in Missa leguntur, exponant: atque inter cetera sanctissimi huius sacrificii mysterium aliquod declarent" (DS 1749).

f) Como vemos, las peticiones de los protestantes eran en parte razonables, ante la situación más bien penosa en que se encontraba la práctica eucarística de su tiempo. Nosotros, en nuestra generación, estamos experimentando la introducción de las lenguas vivas, la proclamación en voz alta de la oración, la comunión bajo las dos especies y la "relativización" del culto en comparación con la celebración. Pero lo que era inadmisible en los reformadores –aparte del tono no pocas veces insultante– era la motivación que solían dar: si no se hace de esta manera (comulgar todos, o bajo las dos especies, o en lengua viva, o en voz alta) resultaría que la eucaristía es ilícita, o condenable, o idolátrica. Entre otras cosas, no sólo resultó que el "canon" había que decirlo en voz alta, sino que Lutero lo suprimió, porque decía que estaba lleno de errores: del prefacio pasaba, en su nueva estructura de misa, a las palabras de la consagración y de ahí al padrenuestro.

Las motivaciones, ciertamente, no fueron felices, ni tampoco el tono de las exigencias. Seguramente esta tensión impidió que la reforma de estos aspectos, razonables y pedidos por otros muchos, se consiguiera bastante antes, sin esperar a nuestro siglo. [60]

Hay todavía otros aspectos criticados con dureza por los reformadores, como la ocultación de la palabra de Dios y la introducción de leyendas y de teologías dudosas. El concilio tuvo que responder también a otros ataques: la mezcla del agua en el vino (DS 1748.1759) y la comunión de los niños pequeños, que deberían ser admitidos a ella aun antes del uso de razón, según ellos (DS 1734).

---

60 Cf. F.Schulz, *Luthers liturgische Reformen:* ALW 3(1983)249-275, que ve paralelos evidentes entre lo que propuso y ya realizó Lutero y lo que ahora se ha hecho en la Iglesia católica por obra del Vaticano II.

La eucaristía como sacrificio

Entrando en la teología eucarística, son tres los aspectos básicos que se trataron en Trento: el sacrificio, la presencia real y la transustanciación.

a) En cuanto a la eucaristía como sacrificio, fue sobre todo Lutero el que progresivamente radicalizó su posición contraria.

Ante todo hay que tener en cuenta la formación "nominalista" que él recibió: sus profesores habían sido discípulos de Biel. En relación a los sacramentos, esta doctrina da importancia al "signo" y no a la "eficacia". Los sacramentos son signos de la actuación de Dios, pero no tienen causalidad sobre la gracia, que sólo puede venir de Dios. Asimismo el nominalismo valora mucho la disposición de fe de los que celebran el sacramento ("ex opere operantis") y no tanto el "ex opere operato". Los nominalistas acentúan la línea de Agustín: la eucaristía y su finalidad respecto a la construcción y la unidad del cuerpo eclesial de Cristo.

Lutero era además profesor de Sagrada Escritura. Ya en 1517 explicaba la Carta a los Hebreos y fue adquiriendo una conciencia cada vez más clara de la unicidad del sacrificio de Cristo, hasta repugnarle que se pudiera decir que también la eucaristía es sacrificio: no tanto por los excesos de expresión de ciertos autores, sino por la idea misma. Para él el cristianismo no se puede entender como "ofrecer" algo a Dios ("sacrificium"), sino como "recibir de él", que es el único que nos da su gracia ("beneficium"). En sentido ascendente el único que ha ofrecido algo a Dios es Cristo. Nosotros, en todo caso, sólo el "sacrificio de alabanza y acción de gracias". La fe cristiana no se basa en "obras", sino en la sola gracia y en la sola fe. Así rechaza poco a poco todas las "mediaciones" eclesiales: sacerdocio, santos, la Virgen. Y rechaza también el "canon" romano de la misa precisamente por su insistencia en el "ofrecer".

Claro que sabe Lutero por el NT que la eucaristía hay que interpretarla como "memorial". Pero por su formación nominalista, el memorial es para él un anuncio, una alabanza, algo mucho más débil que lo que hemos visto en el NT y en los Padres: un recuerdo subjetivo, no una actualización del sacrificio de Cristo. Trento tendrá un concepto más exacto del memorial bíblico. Para Lutero, la eucaristía no es sacrificio, porque es memorial. Para Trento, la eucaristía es sacrificio precisamente porque es memorial. Los teólogos católicos ya habían presentado visiones equilibradas desde P. Lombardo y Cayetano. En la cruz el sacrificio es "in semetipso". En la eucaristía, el sacrificio sucede "in sacramento" [61]

---

61 Para comprender la doctrina de Lutero, en este y otros campos, hay que dis-

Otro componente de la reacción de Lutero es la influencia que en su postura pudo tener, por una parte, el abuso popular en relación al sacrificio de la eucaristía y, por otra, la presunta exageración de los teólogos previos a Trento. Cf. el estudio citado de F. Clark, que viene a demostrar que sí hubo una exageración en la sensibilidad del pueblo a este respecto (milagros de hostias sangrantes, creencia de que cada eucaristía es un sacrificio distinto), pero que no se puede tachar a la teología del tiempo de los crasos errores que a veces se han afirmado (cada eucaristía una "mactatio", sacrificio independiente del de la cruz). Los teólogos anteriores a Trento conservaron bastante bien el equilibrio entre la unicidad de la cruz y el carácter sacramental, memorial, de la eucaristía: hablaban de "oblatio sacramentalis", "in mysterio", no una inmolación repetida o histórica.

Para Lutero, afirmar que la eucaristía es sacrificio es una ofensa y una blasfemia contra el valor y la unicidad del sacrificio de Cristo. El protagonismo no lo podemos tener nosotros, ofreciendo algo a Dios. Lo tiene Dios, por Cristo, concediéndonos todo a nosotros. A nosotros nos toca acoger este don de Dios y, en todo caso, ofrecerle el "sacrificium laudis", el sacrificio de nuestra alabanza y de nuestra fe. La eucaristía, para Lutero, es testamento, sacramento, bendición, acción de gracias, mesa del Señor, comunión: pero nunca sacrificio.

---

tinguir necesariamente las diversas etapas de su vida, en las que se nota una evolución hacia una agresividad progresivamente más aguda: cf. S. HAUSAMANN, *Realpräsenz in Luthers Abendmahlslehre*, en "Studien zur Geschichte und Theologie der Reform", Neukirchen 1969, 157-173; J.F. MC CUE, *Luther and Roman Catholicism on the Mass as Sacrifice:* Journ Eccl St 2(1965)205-233: se esfuerza en demostrar que, en el fondo, Lutero no está muy lejos de la doctrina católica sobre el sacrificio, si este se entiende bien.

También los otros reformadores se oponen, con más o menos agresividad, a llamar "sacrificio" a la eucaristía. Con todo, respecto a Calvino, cf. J.N. TYLENDA, *A Eucharistic Sacrifice in Calvin's Theology?:* Theol St 3(1976)456-466; M. GESTEIRA, *La Eucaristía como "espejo" del sacrificio de Cristo en J. Calvino:* en "Mysterium et Ministerium" (homenaje Oñatibia), Vitoria 1993, 255-289, donde intenta ver cómo Calvino, aun negando la terminología sacrificial, no está en el fondo muy lejos de la teología sacrificial, al presentar la eucaristía como "espejo" y memoria de la cruz; H. HOLSTEIN, *La Cène et la Messe dans la doctrine du sacrifice eucharistique du Concile de Trente*, en "Humanisme et foi chrétienne", Beauchesne, Paris 1976, 649-662; Th. SCHNEIDER, *Opfer Jesu Christi und der Kirche zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient:* Cath (1977)51-65.

b) La respuesta de Trento a esta postura de Lutero (y de los demás reformadores, que en esto no se distinguen mucho) la encontramos en la sesión XXII. Conjuga la unicidad del sacrificio de Cristo –que afirma dos veces– con el carácter sacrificial de la eucaristía, querido por él mismo. En los *cánones* concreta la postura teológica, condenando firmemente las afirmaciones de que "en la Misa no se ofrece a Dios un verdadero y propio sacrificio", o que "el sacrificio de la misa es una blasfemia al santísimo sacrificio de Cristo cumplido en la cruz", o que el memorial no es más que una "nuda commemoratio" (cf. DS 1751.1754).

En los *capítulos* explaya esta doctrina recurriendo al carácter memorial del sacrificio eucarístico. La eucaristía es "memorial", "representación" y "aplicación" del sacrificio pascual de Cristo, como la cena pascual de los judíos es memorial y actualización del gran acontecimiento salvador del éxodo:

> "...En la última Cena, para dejar a su esposa amada, la Iglesia, un sacrificio visible, como exige la naturaleza de los hombres, por el que se representara aquel suyo sangriento que había una sola vez de consumarse en la cruz, y su memoria permaneciera hasta el fin de los siglos, y su eficacia saludable se aplicara para la remisión de los pecados que diariamente cometemos... ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y de vino y bajo los símbolos de esas mismas cosas, las entregó, para que los tomaran, a sus apóstoles... Porque, celebrada la antigua pascua, que la muchedumbre de los hijos de Israel inmolaba en memoria de la salida de Egipto, instituyó una pascua nueva, que era él mismo, que había de ser inmolado por la Iglesia por ministerio de los sacerdotes bajo signos visibles, en memoria de su tránsito de este mundo al Padre..." (DS 1740-1741).
>
> "In coena novissima, ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile (sicut hominum natura exigit) relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur... Nam celebrato veteri Pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoria transitus sui ex hoc mundo ad Patrem".

Subraya, por tanto, el carácter "relativo" de la eucaristía al sacrificio de la cruz: las palabras "repraesentaretur", "memoria" y "applicaretur" lo indican claramente. La "memoria", para Trento, es algo más que "recordatio Pasionis" o "nuda commemoratio sacrificii in cruce peracti", como para los

protestantes. Es "representación" del sacrificio de la cruz. Eso sí, es "idem sacrificium", no otro. Y si lo ofrece la Iglesia, es con el protagonismo del mismo Cristo.

Con todo, hay autores que ponen en duda que los padres tridentinos –y sus teólogos– interpretaran esta palabra "repraesentaretur" como equivalente a "actualización sacramental" del sacrificio de Cristo: así, S. MARSILI, *Anamnesis*, o. c.

Gerken [62] muestra también un cierto escepticismo sobre si Trento logró captar y responder al problema planteado sobre el sacrificio de la cruz y su presencia en cada eucaristía. Es verdad que plantea la clave del memorial y que habla de "repraesentaretur". Pero es difícil afirmar que estas palabras correspondían a lo que nosotros ahora, por ejemplo después de Casel, pensamos, y que la cultura bíblica y patrística tenían bastante claro: que el memorial "hace presente el acontecimiento". Lutero, que no lo veía, cortó por lo sano y negó el carácter sacrificial de la Eucaristía. Trento lo afirmó, pero a veces emplea un lenguaje que parece indicar, no la presencia del sacrificio de la cruz, sino un sacrificio en cierto modo nuevo: "sacrificio visible", "incruento", o que en la eucaristía "se inmola" el mismo Cristo. Además, la excesiva separación entre "sacrificio" y "sacramento" indica también que no se ha captado del todo el carácter memorial y actualizador del sacrificio de la cruz.

c) Continúa Trento explicando que este sacrificio de la eucaristía, como memorial y representación del de la cruz, es en verdad propiciatorio para el perdón de los pecados, porque es el mismo de la cruz (DS 1743). Hace la distinción del modo en que suceden ambos: en la cruz el sacrificio fue cruento y en la eucaristía incruento, pero es el mismo el sacerdote y la víctima, Cristo Jesús. Eso sí: lo que es distinto es el modo de la ofrenda, "ratio offerendi diversa".

Esta distinción no parece tan feliz como la que había expresado santo Tomás. Este distinguía entre el sacrificio "histórico" de la cruz y el "conmemorativo" de la eucaristía, bajo la clave de memorial y de sacramento. Trento, aun habiendo recordado en el capítulo anterior esta clave del memorial, aquí puede dar pie a ver en cada eucaristía un sacrificio "absoluto", no nuevo, pero sí al menos con una cierta personalidad "a se", al distinguir entre el sacrificio cruento y el incruento. Para santo Tomás, el sacrificio de la eucaristía es verdadero pero "relativo" al de la cruz: "sacrificium autem quod quotidie in ecclesia offertur non est aliud a sacrificio quod

---

62 A. GERKEN, *Teología de la Eucaristía*, Paulinas, Madrid 1991, 284 pp.

ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio" (*S. Th.* 3, q.22.a.3).[63] Santo Tomás distinguía entre "sacrificio histórico" y "sacrificio conmemorativo"; Trento, entre "sacrificio cruento" y "sacrificio incruento".

J.A. Velasco [64] deduce que, a pesar de que Trento identifica a veces la eucaristía con el mismo sacrificio de la cruz (cf. DS 1743, cuando la presenta como sacrificio propiciatorio, y cuando evita claramente hablar de repetición del sacrificio), con todo, nunca llega a afirmar que el sacrificio de la misa sea el mismo sacrificio de la cruz, o sea, que se trata de un único sacrificio. Eso sí, que la víctima es la misma y el oferente también.

Tal vez no tenemos suficientes argumentos para afirmar o negar que este verbo "repraesentari" signifique o no en Trento "hacer presente", con una actualización objetiva y sacramental, el mismo sacrificio de la cruz. Probablemente Trento no tenía el mismo concepto pleno y denso de "memorial" que tenía la generación bíblica y la de los Padres griegos. El concepto de "memorial," aunque lo emplean, no les resulta demasiado agradable a los padres del concilio: incluso hasta sospechoso, por la posibilidad de interpretarlo como "mera recordatio", como los reformadores. Por ello, el lenguaje de Trento es un tanto ambiguo, que necesitaba de una maduración posterior. No llegamos a saber con certeza si en la mentalidad de los teólogos y padres de Trento "representar" hay que leerlo como "hacer presente" el sacrificio de la cruz, o "representarlo" simbólicamente, a modo de una acción dramática teatral que se "representa".

d) Es difícil hacer una valoración de Trento respecto a la eucaristía como sacrificio.

Junto a aspectos que constituyen un meritorio valor de la doctrina tridentina (por ejemplo, la clave pascual en que interpreta la eucaristía), hay otros que no merecen tanta alabanza. La distinción entre "sacrificio" (lo que nosotros ofrecemos a Dios) y "sacramento" (lo que Dios nos da en la eucaristía), que estaba en la mentalidad de los padres conciliares, fue determinante. Lo que era "real" para ellos era la presencia personal de Cristo. Mientras que el sacrificio de la cruz se podía entender como "representado" simbólicamente, no necesariamente "actualizado".

---

63 Cf. los estudios de D. Salado citados. Los adjetivos que santo Tomás añade al sacrificio eucarístico son muchos: "repraesentativum, commemorativum, rememorativum, sacramentum perfectum Dominicae passionis, signum passionis Christi, memoriale Dominicae passionis".

64 J.A. Velasco, *El concepto de memorial objetivo en el decreto tridentino sobre el sacrificio de la misa:* RET 1(1994)5-48; cf. también M. Gesteira, *La Eucaristía como sacrificio incruento en la tradición patrística:* EE 240-241(1989)401-432.

Cuando *el Vaticano II* habla del sacrificio eucarístico, se notan claramente unos cambios que suponen una mejora en la comprensión teológica del tema con respecto a Trento:

* no usa el verbo "representar", sino "perpetuar";

* dice explícitamente que la eucaristía es memoria de la muerte y de la resurrección, no sólo de la pasión,

* además de la categoría sacrificial, no se descuida de recordar que es también comida, que es "convivium paschale",

* y que la eucaristía es "pignus futurae gloriae": "instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y su sangre para perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y confiar a su Esposa amada, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección... banquete pascual en el que se recibe a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da la prenda de la gloria futura" (SC 47).

La presencia real

La presencia real de Cristo en la eucaristía la negó Calvino (además de Zuinglio y Ecolampadio), mientras que Lutero la afirmó firmemente, porque pertenece a la herencia del NT. [65]

L. Lies estudia las obras de los teólogos luteranos de ahora, y nota en ellos una tendencia a no compartir con Lutero un aprecio tan omnímodo de la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo. Lutero acentuaba esta presencia en su larga lucha contra las negaciones de "los suizos", llegando, en su interpretación literal del NT, a aprobar el juramento que en 1059 le hicieron firmar a Berengario, con el tono tan sensualista que contenía. Sus seguidores de ahora hablan más de "presencia personal" o "actual" de Cristo en la eucaristía, que de presencia real en el pan y el vino.

a) Para entender a Calvino y su negación de la presencia real hay que partir de su cristología. Él acentúa en Cristo su humanidad, que ahora ha subido a la gloria en la ascensión y está a la derecha del Padre, y por tanto no puede estar a la vez en otros lugares. Acentúa la teología de la ascensión más que la de la encarnación, el "no-aquí" sobre el "aquí". La ascensión, para

---

65 L. LIES, *Realpräsenz bei Luther und den Luteranern heute:* ZKTh 1(1997)1-26; 2(1997)181-219. Cf. también, para el método exegético de Lutero, M.D. THOMPSON, *Claritas Scripturae in the Eucharistic Writings of Martin Luther:* West Theol Journal 1(1998)23-41.

él, es la "migratio ab uno loco in alterum", y por tanto se entiende como algo corporal.

En la eucaristía no puede darse, por tanto, una presencia (sobre todo si se entiende como local) de Cristo.

Eso sí, para Calvino, la eucaristía no es un signo vacío: desde el cielo, Cristo, por su Espíritu, nos atrae hacia sí, nos comunica su fuerza salvadora. En la eucaristía se da, no un movimiento descendente –Cristo que baja al pan y al vino– sino uno ascendente, porque él nos eleva hacia sí por el Espíritu. Y eso lo hace no sólo por el pan y el vino, sino también por la palabra y la oración. Es la clave del "sursum corda", "arriba los corazones", que no hay que entender sólo en una clave espiritualista, sino claramente "pneumática", por el Espíritu. [66] Calvino subraya la "virtus", la "fuerza", mientras Zuinglio acentuaba la categoría de la "figura" y el "signo" para hablar de la presencia de Cristo.

b) La respuesta de Trento a Calvino, en la sesión XIII –ya se había ensayado parcialmente en sesiones anteriores, que no llegaron a concretarse en documentos–, contiene una afirmación fundamental: la presencia verdadera, real y sustancial de Cristo en la eucaristía.

Lo afirma en el canon 1:

> "Si alguno negare que en ... la eucaristía se contiene verdadera, real y sustancialmente el cuerpo y la sangre, juntamente con el alma y la divinidad, de N.S.J.C., y por ende, Cristo entero, sino que dijere que sólo está en él como en señal y figura o por su eficacia ("in signo vel figura aut virtute"), sea anatema" (DS 1651).

Y lo empieza a explicar en el capítulo 1:

> "Primeramente enseña el Santo Concilio... que en el augusto sacramento de la eucaristía, después de la consagración del pan y del vino, se contiene verdadera, real y sustancialmente nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre, bajo la apariencia de aquellas cosas sensibles" (DS 1636).

El Concilio reafirma la convicción secular de la presencia real: Cristo está presente "vere", verdaderamente (no "in signo"), "realiter", realmente

---

66 Cf. P. Jacobs, *Pneumatische Realpräsenz bei Calvin*: RHPhRel 44(1964)389-401; J.N. Tylenda, *Calvin and Christ's Presence in the Supper. True or real:* Scot JournTheol 1(1974)65-75. Para un buen estudio de la respuesta de Trento a la negación de la presencia real por parte de Calvino y los demás suizos, cf. M.Gesteira, *La Eucaristía en el concilio de Trento*: Communio 3(1985)251-271.

(no "in figura"), "substantialiter", sustancialmente (no "in virtute"). En las redacciones anteriores del canon 1, cambiaron el verbo "esse" (Cristo está) por "contineri" ("está contenido"). Una expresión que podría dar pie a una interpretación demasiado localizante.

c) Ahora bien, el Concilio añade una explicación. Hay dos maneras de presencia, una "natural", que es la que tiene Cristo a la derecha del Padre, y otra "sacramental", que es también real, y que es la que, de un modo difícil de expresar, creemos que tiene Cristo en la eucaristía. El argumento fundamental que da Trento para esta fe no es el exegético –aunque nombra los relatos del NT [67]– sino la convicción continuada de la Iglesia en todas sus generaciones:

> "Porque no son cosas que repugnen entre sí que el mismo Salvador nuestro esté siempre sentado a la diestra de Dios Padre, según su modo natural de existir, y que en muchos otros lugares esté para nosotros sacramentalmente presente en su sustancia, por aquel modo de existencia que, si bien apenas podemos expresarla con palabras, por el pensamiento, ilustrado por la fe, podemos alcanzar ser posible a Dios y debemos constantísimamente creerlo. En efecto, así todos nuestros antepasados, cuantos fueron en la verdadera Iglesia de Cristo que disertaron acerca de este santísimo sacramento, muy abiertamente profesaron que nuestro Redentor ... atestiguó que daba a sus apóstoles su propio cuerpo y su propia sangre..." (DS 1636-1637).
>
> "Neque enim inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in caelis assideat iuxta modum exsistendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea exsistendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus. Ita enim maiores nostri omnes, quotquot in vera Christi Ecclesia fuerunt... apertissime professi sunt".

Con esta afirmación se evita a la vez el craso super-realismo de esta presencia (es "sacramental", aunque real) y el simbolismo espiritualista que

---

67 En las sesiones, tanto de los teólogos como de los padres conciliares, se dividieron las opiniones sobre si en Jn 6 se podía leer un claro testimonio de la presencia real: la mayoría sostenía que, al menos en Jn 6,51-58, sí. Cf. F. CAVALLERA, *L'interprétation du chapitre VI de saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente:* RHE 10(1909)I, 687-709.

sólo ve en la eucaristía la figura o la "virtus" de Cristo. Trento tiene el mérito de distinguir la presencia según el modo natural de existir ("modum naturalem exsistendi") y el sacramental ("sacramentaliter praesens"), y además, que esta presencia es "para nosotros" ("praesens nobis adest").

Hay que señalar el mérito de Calvino al haber insistido en el protagonismo del Espíritu, en la importancia del cuerpo glorioso de Cristo y en la dinámica ascensional que impregna a la eucaristía. Pero no supo integrar esos valores con la convicción bíblica y eclesial de la presencia real de ese Cristo glorioso en la eucaristía. Últimamente se han hecho esfuerzos para demostrar que Calvino afirmaba también la presencia real, aunque no local y física, de Cristo.

Lutero atacó las posturas de Calvino (y de los demás "suizos", sobre todo Zuinglio y Ecolampadio) a partir de la clave exegética, que para él era la principal. Lutero afirmó la presencia real de Cristo, y no sólo en la palabra, sino también en el pan y el vino, aunque acentuando mucho el "pro me" y la finalidad de la edificación de la Iglesia, en la línea de san Agustín. Su cristología –que conjugaba mejor la humanidad y la divinidad, a partir de la ubicuidad– y su fe en la acción del Espíritu le permitían creer que Cristo entero está presente al hombre entero en la eucaristía.

d) En un capítulo posterior Trento explica bien la razón de ser de la eucaristía: es el memorial de la muerte de Cristo ("in illius sumptione colere nos sui memoriam praecepit suamque annuntiare mortem"), mientras vuelva ("donec ipse ad iudicandum mundum veniat") y es para nosotros, hoy, alimento, fortaleza y vida ("tamquam spiritualem animarum cibum quo alantur et confortentur"), antídoto contra el pecado ("et tamquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus praeservemur"), prenda de la felicidad futura ("pignus futurae nostrae gloriae et perpetuae felicitatis") y finalmente símbolo del cuerpo eclesial y su unidad ("symbolum unius illius corporis, cuius ipse caput exsistit") (DS 1638). Esto último tiene también su mérito: además de la presencia real, reconoce Trento que la eucaristía tiene también una dimensión de "símbolo", "figura" y "signo".

La transustanciación

Lutero y otros reformadores negaron también la transustanciación como modo de explicar la presencia real de Cristo en la eucaristía.

a) Aunque Lutero admite la presencia real y sustancial de Cristo, no quiere aceptar la explicación escolástica –en tiempo de Trento ya genera-

lizada– del modo de esta presencia. Ya desde joven a Lutero le había gustado más otra explicación, que en siglos pasados había sido compartida por muchos teólogos: lo que se podría llamar (aunque Lutero nunca lo hace) "consustanciación" o "impanación". Como demuestra Wolmuth, en las primeras redacciones de los cánones sobre la presencia real se describía la postura de los protestantes con estos términos de "impanación" y "consustanciación", pero luego desaparecieron de la redacción final, quedando sólo la expresión "una cum". De todos modos, Trento se opuso fuertemente a la "consustanciación" y optó por la "transustanciación". [68]

Si la transustanciación supone una verdadera conversión ontológica del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, la otra explicación más bien afirma que no hace falta tal conversión: el cuerpo de Cristo está "juntamente con" ("una cum") el pan. El pan y el vino no tienen por qué dejar de ser tales (el NT, dice Lutero, les sigue llamando pan y vino), como tampoco en la persona de Cristo, en el misterio de la encarnación, se confundieron la divinidad y la humanidad, sino que se unieron hipostáticamente, quedando como "Dios y hombre verdadero".

Lutero, para legitimar la presencia real de Cristo en el pan y el vino, que cree firmemente, no apela, por tanto, a la "conversión" que sucede en estos elementos, sino a la "ubicuidad" que tiene Cristo, como Dios, para hacerse presente donde quiere. Y en el evangelio ya nos dijo, de una vez por todas, que en este pan y vino de la eucaristía sí que está. Pero para eso no hace falta recurrir a un cambio sustancial.

Tal vez la explicación última está en el rechazo de Lutero en relación al *culto eucarístico* como dimensión que él no ve en el NT y que ha sido "inventado" por la Iglesia, y ciertamente había sido exagerada en los siglos anteriores a Trento. La transustanciación –que comporta una unión mucho más estable e intrínseca, una "conversión" del pan en el cuerpo de Cristo– es más coherente con el culto después de la celebración. La "consustanciación" –que supone una unión menos estable e íntima, una "coexistencia"– puede compaginarse con la fe en la presencia de Cristo sólo durante la celebración ("in usu") y no fuera de ella.

El "intra usum" parece que Lutero lo entendió en un contexto más amplio que el de la mera celebración: abarcaba también la comunión fuera de la misa. Así, el "extra usum" equivaldría a "extra institutionem". Lo que él niega es que la eucaristía pueda servir para algo para lo que Cristo no la instituyó: la pensó para "ser comida", no para "ser adorada".

---

68 J.A. DE ALDAMA, *La doctrina de Lutero sobre la transustanciación según los teólogos del concilio de Trento:* Arch Teol Gran 42(1979)49-59; P.J. LEITHART, *What's wrong with Transubstantiation? An Evaluation of theological Models:* Westm Theol Journ 2(1991)295-324.

b) En la respuesta que da Trento a Lutero se insiste en la "conversión" admirable que sucede en los dones eucarísticos, sin llegar a "canonizar" absolutamente la transustanciación como modo filosófico-teológico de explicar el modo de la presencia. Dice Trento que se llama así y además de un modo conveniente y propio: "quae conversio, convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transubstantiatio est appellata" (DS 1642), "aptissime transubstantionem appellat" (DS 1652).

En el canon 2 de la sesión XIII se condena a los que dijeren que en la eucaristía "permanece la sustancia de pan y de vino juntamente con el cuerpo y la sangre de N.S.J.C. ("remanere substantiam panis... una cum corpore...") y negare aquella maravillosa y singular conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo... permaneciendo sólo las especies de pan y vino: conversión que la Iglesia católica aptísimamente llama transustanciación" (DS 1652).

En esta formulación, que fue la definitiva, ya no aparecen, para describir la opinión de los reformadores, alusiones a la "unión hipostática" o a la "impanación" ("impanatum esse") que se habían incluido en redacciones anteriores. También se cambió, por indicación del teólogo español Melchor Cano, la afirmación de que siempre se había llamado así ("patres nostri et universa catholica Ecclesia..."), y quedó en presente: "est appellata", "appellat", "llama".

c) Respecto *al culto* tributado a la eucaristía, Trento afirma en los cánones (DS 1656-1657) la legitimidad del culto de latría ofrecido a Cristo presente, y además, la de su expresión externa y pública. En los capítulos (DS 1643-1645) se amplía esta justificación.

"Si alguno dijere que en el santísimo sacramento de la eucaristía no se debe adorar con culto de latría, aun externo, a Cristo, Hijo de Dios unigénito... y que sus adoradores son idólatras..." (DS 1656).

"Porque no es razón para que se le deba adorar menos el hecho de que fue instituido para ser recibido ("ut sumatur")" (DS 1643).

Influencia de Trento en los siglos siguientes

Hay que reconocer a los teólogos y padres que trabajaron en las varias sesiones de Trento –que se extendieron durante 18 años, con bastantes interrupciones– el enorme esfuerzo que hicieron para expresar la fe eclesial, sobre la eucaristía y sobre otros puntos álgidos, en fidelidad a Cristo y a la herencia del NT y de la tradición eclesial, y, a la vez, corregir los abusos internos de la Iglesia y responder a los ataques de los reformadores.

Las decisiones del concilio tuvieron, ciertamente, consecuencias positivas: se impulsó oficialmente la necesidad de la catequesis y de la explicación de la misa, sobre todo a través del "Catecismo romano"; se corrigieron algunos abusos de la celebración; se procuró la participación del pueblo, por ejemplo a través de algunos intentos tímidos de traducción a lenguas vivas.

Pero algunas de las afirmaciones conciliares no fueron luego rectamente interpretadas, al menos desde categorías litúrgicas.

a) El decir que "en cada especie está Cristo entero" (DS 1653), que teológicamente es verdad, tuvo la consecuencia de que se prescindió ya definitivamente de la comunión con el cáliz, lo que litúrgicamente es mucho menos expresivo. Con lo cual se dejó de dar respuesta a lo que, no sólo los reformadores, sino muchos católicos, pedían: la obediencia a Cristo de tomar parte tanto en el pan como en el vino. Es verdad que DS 1760, como hemos dicho, dejaba la posibilidad de que el papa decidiera las eventuales concesiones.

b) La "defensa" de la misa en la que sólo comulga el sacerdote, aun reconociendo que no es el ideal, hizo que no se tomara demasiado en serio la invitación que también se hacía a que todo el pueblo cristiano comulgara.

La tímida posición entre el latín y las lenguas vivas, hizo que se tomaran estas como característica de los protestantes, y se mantuviera hasta nuestro siglo el latín como lengua oficial.

Una cosa era negar las exageraciones de los reformadores, y otra, canonizar las situaciones contra las que ellos luchaban, y que en verdad necesitaban corrección. Por desgracia, la preocupación principal después de Trento no fue la pastoral eucarística, sino la defensa contra las posturas radicales protestantes.

c) La separación entre eucaristía como sacrificio y como sacramento –se puede decir que Trento no logró ver del todo la unidad entre ambos– facilitó el que en la teología y en la piedad posterior se considerara este sacrificio en cierto modo como "absoluto", sin prestar atención a su sacramentalidad memorial y a su relación con la cruz. Trento, aunque emplea la clave del memorial y afirma la "re-presentación", no insiste en la "actualización" sacramental del sacrificio pascual. El término "repraesentaretur" pudo inducir a una interpretación figurativa del sacrificio, más que a su actualización sacramental: de hecho el "Catecismo romano" inmediato cambió este término por otro más fuerte, "instauretur". [69]

69 El Vaticano II dirá que en la eucaristía se "perpetúa" el sacrificio de la cruz: SC 47.

Con todo, Trento tuvo el gran mérito de utilizar el lenguaje del memorial y de la pascua para interpretar la unicidad y a la vez la celebración del sacrificio de Cristo. Lo malo fue que en los siglos siguientes se siguió distinguiendo demasiado entre sacrificio y sacramento. Los tratados teológicos, casi hasta nuestros días, siguieron dedicando capítulos a la eucaristía como sacrificio (lo que "hacemos nosotros", ofreciendo), y otros como sacramento (lo que "nos da Dios", el cuerpo y sangre de su Hijo, y que se prolonga en el culto).

d) Fue meritorio que Trento corrigiera bastante la interpretación demasiado realista y cosista de la presencia real, evitando formulaciones como las que se hicieron firmar a Berengario. Pero no puso énfasis en la resurrección, en la existencia gloriosa de Cristo, desde la que se pueden entender mejor su presencia sacramental.

e) Respecto al culto eucarístico, Trento hizo muy bien en defenderlo de la acusación de "idolatría" que Lutero le había lanzado. La veneración al Señor en la eucaristía, también después de la celebración, es legítima, como se muestra a lo largo de los siglos, aunque en el NT no se aluda explícitamente a él. Reconoce Trento que la eucaristía tiene como finalidad primaria la comunión ("ut sumatur": DS 1643). Pero tiene que defender la validez también del culto.

La lástima fue que no dijera una palabra más convincente para dentro de la Iglesia, respecto al equilibrio que debe haber entre celebración y culto, corrigiendo el excesivo énfasis en este último, que ya existía en su tiempo y que luego siguió existiendo, sobre todo en el período del barroco. El que el pueblo cristiano adorara al Señor, pero no comulgara, no sólo era un aspecto ritual o pastoral deficitario: era una cierta tergiversación del sacramento mismo, que Trento sólo tímidamente quiso corregir ("optaret quidem...": DS 1747).

f) El concilio encargó al papa la edición de los nuevos libros litúrgicos. Primero Pío IV y luego san Pío V, con las oportunas comisiones, trabajaron en la preparación del misal, que apareció el 1570, [70] y que ha durado hasta nuestros días.

---

70 Exactamente cuatro siglos antes de la aparición del misal de Pablo VI, en 1970. Recordemos que los que ahora se muestran recalcitrantes en aceptar el nuevo misal del Vaticano II se amparan y vuelven al "misal de Pío V". Para el misal de Pío V, cf. J.Bellavista , *El Concilio de Trento y el Misal de san Pío V:* Phase 212(1996)121-138.; V. Raffa, *Liturgia eucaristica,* 129-149.

Este misal ofrecía pocas novedades con respecto al anterior, impreso ya en 1474 (y que correspondía básicamente al de la Curia romana del siglo XIII): suprimió una serie de fiestas de santos y quiso volver "ad pristinam sanctorum Patrum normam ac ritum". Así Trento puso fin a una serie de arbitrariedades en la celebración, con el peligro de desintegración y anarquía que ciertamente existía.

Lo que sí constituía una novedad es que este misal fue declarado obligatorio para toda la Iglesia (excepto las diócesis o familias religiosas que tuvieran otro anterior al menos en dos siglos). Subrayó así la opción por una uniformidad absoluta, que hacía imposible la creatividad y diferenciación. Un dato quedó claro: desde este momento la iniciativa la llevará siempre Roma en cuanto a la celebración eucarística. Esto se reforzaría el año 1588 con la creación por Sixto V de la Sagrada Congregación de Ritos, que monopolizará desde entonces toda la legislación y toda la creatividad. La defensa de la unidad, que era necesaria, se vio así ligada a una liturgia de rúbricas y a una cierta fosilización de sus elementos.

También aquí es difícil juzgar la oportunidad de unas decisiones tomadas por generaciones pasadas. Todo ello estaba demasiado condicionado por los abusos internos y los ataques externos. Además, los autores de la época conocían poco la historia antigua de la celebración y de la teología eucarística. Para ellos, la impresión que da es que "la tradición" tiene como punto de mira el siglo XIII, con el misal de la curia romana. Desde este período habían sucedido demasiadas degradaciones, y se quiso volver a la pureza del rito romano, (al menos) referida a ese siglo.

La fe del pueblo cristiano, cada vez más distanciada de los cauces de la celebración litúrgica –asisten, sí, pero no entienden y por tanto no participan plenamente– buscará otros cauces en las devociones, en el culto extracelebrativo.

EN TORNO AL VATICANO II

No vale la pena detenerse mucho en la evolución que se dio en los siglos XVII-XIX, que no aportó nada importante ni a la celebración ni a la teología. Se siguió en gran parte con una preocupación polémica, a la hora de reflexionar y de subrayar aspectos de la eucaristía: el culto, la solemnidad exterior (ayudada por la sensibilidad barroca), el latín, la centralización romana.[71]

Fue a fines del siglo XIX (con P. Guéranger, por ejemplo) y, sobre todo, en el siglo XX, con el Movimiento Litúrgico, cuando se preparó la gran reforma del Vaticano II, que sí ha supuesto para el tema eucarístico una verdadera clarificación y mejora.

En este siglo la Iglesia ha ido redescubriendo algunos valores que se habían ido oscureciendo o empobreciendo en los últimos siglos. Ayudados por el movimiento bíblico, el patrístico y el ecuménico, y sobre todo por los estudios litúrgicos y las decisiones de los papas, se puede decir que la eucaristía se ha ido entendiendo y celebrando cada vez mejor.

Pío X inició la obra de recuperación con sus decretos sobre la comunión frecuente (1903), el ayuno eucarístico para los enfermos (1906) y la pronta admisión de los niños a la comunión (1910).

Pío XII, además de su doctrina litúrgica en la *Mediator Dei* de 1947, dio

---

71 Para el período de los siglos XVI-XIX, cf. las obras generales de historia de la eucaristía ya señaladas (Cattaneo, Klauser, Rouet, Righetti, Biffi, etc). Además: A.L. MAYER, *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte*, Darmstadt 1971; J.A. JUNGMANN, *Vida litúrgica en el Barroco*, en "Herencia litúrgica y actualidad pastoral", 110-121; A. NOCENT, *La Messe, de Pie V à Vatican II*: Not 201(1983)204-219.

también pasos muy válidos, tratando de mejorar la celebración litúrgica cristiana: sobre todo con la reforma de la Vigilia Pascual (1951) y luego de toda la Semana Santa (1955), simplificando el ayuno eucarístico, introduciendo la posibilidad de las misas vespertinas (*Christus Dominus* de 1953), a la vez que tímidamente permitía los rituales bilingües en varios países.

Pero ha sido el concilio Vaticano II el que tomó más en serio la reforma de la liturgia eucarística y también el que señaló las direcciones en que tenía que enriquecerse su comprensión teológica. [72]

La celebración

a) El documento sobre la liturgia (SC 47-58) señaló las ideas maestras de la reforma: participación activa de los fieles, mayor riqueza de lecturas bíblicas, importancia de la homilía, restauración de la oración de los fieles y de la concelebración, criterios para la admisión de las lenguas vivas, la comunión bajo las dos especies.

---

72 Cf. A. PARDO, *Documentación litúrgica posconciliar. Enchiridion*, Regina, Barcelona 1992, XX-1456 pp.; J. SOLANO, *La Eucaristía. Textos del Vaticano II y de Pablo VI* (=BAC minor 14) Madrid 1969; J.DE BACIOCCHI, *La dottrina eucaristica del Concilio Vaticano II*, en "Eucaristia. Aspetti...", Assisi 1968, 38-56; M. NICOLAU, *Nueva Pascua de la Nueva Alianza*, Madrid 1973, 259-282; L. SALERNO, *Eucaristia e Vaticano II:* Asprenas 14(1967)26-43; 221-246; F. SALVESTRINI, *Il Mistero Eucaristico nella dottrina del Concilio*, Massimo, Milano 1969; A. HUERGA, *La Eucaristía en la Iglesia. Estudio sobre el tema eucarístico en el magisterio pastoral del Vaticano II:* Communio 2(1969)227-259; M. GESTEIRA, *La participación activa de los fieles en la Eucaristía según el Concilio Vaticano II:* RET (1987)61-107; A. TOURNEUX, *Vatican II et l'Eucharistie*: QL 2(1990)81-98; G. SEGUÍ, *La Eucaristía en la Constitución pastoral Gaudium et Spes:* Teología 65(1995)51-76; VARIOS, *Concilio Vaticano II y bibliografía española sobre la Eucaristía:* Lumieira 17(1991)289-304; I.M. FOSSAS, *Influencia del monacato en la reforma de la liturgia eucarística:* EO 2(1994)201-224.

Sobre la evolución posconciliar respecto a la liturgia en general, cf. J.A. GOENAGA, en "La celebración en la Iglesia", I, 173-203; B. SESBOÜÉ, *Eucaristía: dos generaciones de trabajo:* Sel Teol 85(1983)29-40.

Sobre la influencia que ha tenido en los años sucesivos la instrucción *Eucharisticum Mysterium* de 1967, cf. R. KACZYNSKI, *Zur Wirkungsgeschichte der Instruktion über "Feier und Verehrung der Eucharistie":* Not 258(1988)45-68.

Sobre la íntima conexión entre eucaristía e Iglesia, entre celebración y unión eclesial, según el Vaticano II, cf. A. TOURNEUX, *L'affirmation progressive du lien entre l'Église et l'Eucharistie a Vatican II:* Quest Lit 1(1988)1-25; ID., *Eglise et Eucharistie à Vatican II:* NRTh 3 (1990)338-355; B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per una ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, D'Auria, Napoli 1975, 360 págs.

En los años siguientes, con unos libros litúrgicos revisados, se fue consiguiendo una mejor celebración y profundizando en la comprensión eucarística. Se puede decir que se siguieron las líneas trazadas por el concilio con generosidad, superando incluso lo que la letra misma pudiera expresar al principio.

Los pasos sucesivos, después del concilio, son conocidos: los frutos de los trabajos del "Consilium" se empezaron a publicar en 1968, con las nuevas plegarias (a las que luego han seguido otras más), el 1969 con los leccionarios, el 1970 con el misal (más tarde, con su segunda edición típica en 1975 y las diversas ediciones sucesivas en las varias lenguas). En 1974 apareció el *Ritual de la sagrada comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la misa*. Varias "Instrucciones" han ido acompañando este proceso de reforma: 1964 (*Inter Oecumenici*), 1967 (*Tres abhinc annos*), 1970 (*Liturgicae instasurationes*), 1994 (sobre la inculturación) y 1997 (la colaboración de los laicos). La nueva edición del leccionario, en 1981, dio ocasión para una introducción más rica sobre la identidad y las pistas pastorales de la celebración de la palabra. Dos documentos doctrinales jalonan también este camino: la *Mysterium fidei*, de Pablo VI en 1965, y la *Eucharisticum Mysterium* de la Sda. Congregación para el Culto divino en 1967. Es importante también la presentación que hace el Catecismo de la Iglesia Católica (1992) de la eucaristía.

b) Ahora la *celebración* de la eucaristía presenta en las comunidades cristianas un aspecto notoriamente mejor que antes del concilio.

No sólo en la introducción de las lenguas vivas o en la disposición del altar cara al pueblo o la comunión en la mano: es algo más profundo lo que distingue a nuestra celebración de hoy.

Se ha clarificado felizmente el papel de protagonista que compete a la comunidad de creyentes. Es la "asamblea celebrante" el sujeto primordial que se asocia a Cristo en el ejercicio de su sacerdocio, sobre todo en la ofrenda eucarística. Dentro de ella, no sobre ella o fuera de ella, tienen su sentido los ministerios, sobre todo el del que preside en nombre de Cristo. No es una asamblea que "asiste" a misa, sino que "celebra la misa": "en la misa o Cena del Señor, el pueblo de Dios es convocado... para celebrar el memorial del Señor" (IGMR 7).

Los nuevos textos litúrgicos, sobre todo de las plegarias eucarísticas, han incorporado un lenguaje y unos valores en consonancia con la tradición pero también con la sensibilidad del Vaticano II. El estilo del nuevo misal es más creativo, dando a toda la celebración y al papel de sus ministros un mayor margen de movimiento en su papel animador de la comunidad.

La concelebración ha sido uno de los más significativos cambios de la reforma. Así como la comunión bajo las dos especies y la valoración antropológica de los signos básicos de la eucaristía, el comer pan y el beber vino (cf. IGMR 240.283). Aunque en todos estos valores se noten todavía bastantes indecisiones e inercias.

Tal vez es en la celebración de la palabra donde se ha dado el progreso más notable, con los nuevos leccionarios, la potenciación de la homilía y de la oración universal y la nueva y más diáfana estructura de toda la liturgia de la palabra.

Una especial atención a las misas de grupos (1969) y de niños (1973), ha hecho también que –aunque con cierta timidez– se busque una adaptación más creativa a las circunstancias concretas de cada asamblea celebrante. Como también se han tenido en cuenta las "asambleas dominicales en ausencia de presbítero", para salir al encuentro de una realidad que, por desgracia, se hace cada vez más frecuente.

c) Es verdad que también encontramos problemas y deficiencias en este aspecto de la celebración, que no se puede decir que haya llegado al nivel que el concilio y todos esperaban al principio. A veces la precipitación en las reformas, y muchas veces la falta de preparación y mentalización de sus agentes y de todo el pueblo cristiano, junto con las dificultades de lenguaje y la falta del deseado equilibrio entre las raíces tradicionales y la creatividad inculturada en nuestra generación, han hecho que la celebración de la eucaristía no sea del todo viva y esperanzadora.

La teología

Muy unida a la mejora de la celebración va la evolución que se ha experimentado en la comprensión teológica de la eucaristía, tanto en los documentos oficiales como en la catequesis y en la reflexión sistemática.

Así como Trento dedicó nada menos que tres sesiones a exponer la doctrina católica sobre la eucaristía, el Vaticano II no le dedicó ningún documento: sólo un capítulo de la SC, y no desde el enfoque doctrinal, sino de la reforma. Pero lo interesante del concilio es que todo él está lleno de alusiones a la eucaristía como centro del misterio eclesial.

Otros documentos posteriores al de la liturgia, que fue el primero en aprobarse, completaron la visión general de la celebración y la presentación teológica de la eucaristía. La progresiva maduración en la mentalidad de los padres conciliares hizo que en sucesivos documentos se fueran clarificando y enriqueciendo algunas perspectivas fundamentales: la

LG completó la base eclesiológica de la celebración (dando más relieve que la SC al sacerdocio bautismal de los fieles y al protagonismo de la comunidad); la GS destacó, relacionada con la eucaristía, la misión de la Iglesia en el mundo (conjugando así mejor la relación de la eucaristía con el compromiso fraterno y servicial dentro y fuera de la comunidad); la PO desarrolló en páginas más completas lo que es la eucaristía en la vida de los sacerdotes y de la comunidad (sobre todo en PO 5).

Del lenguaje de la enseñanza magisterial en torno al concilio, de los documentos de este y de las introducciones a los nuevos libros litúrgicos, se pueden deducir algunas direcciones interesantes de mejora en la sensibilidad teológica.

a) Se ha recuperado una *visión conjunta* de los diversos aspectos del sacramento.

En los primeros siglos, la Iglesia poseía una perspectiva unitaria de este misterio, que a la vez es celebración y culto, sacrificio y memorial, palabra y eucaristía, pan y vino, comunidad y ministros, presencia real y compromiso dinámico. En la Edad Media se empezaron a separar los varios aspectos, poniendo énfasis exagerado en unos y olvidando otros. La presencia real y el culto, acentuados como punto central del misterio eucarístico, hicieron pasar a un segundo plano la celebración y la comunión de los fieles. Una idea de sacrificio desligada de la categoría de memorial, acentuó la separación entre las dos dimensiones de "sacrificio" y "sacramento". Incluso en nuestro siglo, cuando por el movimiento litúrgico y los decretos de Pío X se fue recuperando la comunión de los fieles, se hizo al principio sin que tuviera apenas conexión con su contexto propio en la misa.

La sensibilidad conciliar y posterior (sobre todo la *Eucharisticum Mysterium* de 1967) han hecho que poco a poco recuperáramos el conjunto armónico del misterio: el equilibrio entre palabra y sacramento, la proporción debida entre celebración y culto (este, ciertamente, relegado ahora excesivamente como reacción a su anterior protagonismo), el papel celebrante de la comunidad en relación con el de los ministros, etc.

> Como dice la *Eucharisticum Mysterium*: "conviene que el misterio eucarístico, considerado en su totalidad bajo sus diversos aspectos, brille ante los fieles con el esplendor debido y que se fomente en la vida y en el espíritu de los fieles la relación que, según la doctrina de la Iglesia, existe objetivamente entre los aspectos de este misterio" (n.2).

Se han ido corrigiendo los desequilibrios acumulados en los últimos siglos: vuelta a la comunión, y con pan consagrado en la misma misa, el altar

cara al pueblo, prohibición de la misa "coram Sanctissimo", que no haya sagrario en el altar, que no se haga la "bendición" después de la misa.

Si había habido un desplazamiento no del todo feliz en la comprensión de la eucaristía "de la mesa al altar y del altar al sagrario", "de la comunión a la adoración", ahora se vuelve a dar prioridad a la mesa, al altar y a la comunión; si del pan se había pasado a la "hostia", ahora se potencia (al menos oficialmente, en los libros litúrgicos) el pan partido como materia significativa del sacramento; si el sacerdote había suplantado de alguna manera el papel protagonista de la comunidad, ahora se vuelve a entender a la asamblea como celebrante, presidida, eso sí, por el sacerdote que hace las veces de Cristo.

b) La eucaristía aparece más claramente, de nuevo, como *el memorial de la muerte pascual de Cristo.*

El Vaticano II, siguiendo la línea de Trento, luego más bien olvidada, enfoca con decisión la eucaristía en su relación memorial con la cruz. Y así también se ve más claramente ahora la íntima relación entre las claves de *sacrificio y sacramento.*

Es legítima hasta cierto punto la distinción, porque la presencia sacramental de Cristo dura aún después de la celebración sacrificial. Pero esta distinción se exageró en la historia, olvidando su mutua relación. Se consideraba a la eucaristía por una parte como sacrificio (sobre todo en la consagración) y por otra como sacramento (en la comunión y en el culto posterior).

Ahora se ha corregido la perspectiva:

> "instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz, y a confiar así a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección" (SC 47), "celebrando la eucaristía en la cual se hacen de nuevo presentes la victoria y el triunfo de su muerte" (SC 6), "unen las oraciones de los fieles al sacrificio de su Cabeza y representan y aplican en el sacrificio de la misa, hasta la venida del Señor, el único sacrificio del NT, a saber, el de Cristo, que se ofrece a sí mismo al Padre, una vez por todas, como víctima inmaculada" (LG 28); celebrando la eucaristía, renovamos continuamente la alianza en Cristo, actualizamos y "ejercemos" el acontecimiento de la cruz: cf. además SC 6.10; PO 13; LG 3.

Hablando de los sacerdotes, el concilio dice que "su oficio lo ejercen sobre todo en el culto o asamblea ("synaxis") eucarística, donde, obrando en nombre de Cristo ("in persona Christi") y proclamando su misterio, unen

las oraciones de los fieles al sacrificio de su Cabeza y representan y aplican en el sacrificio de la Misa, hasta la venida del Señor, el único sacrificio del NT, a saber, el de Cristo, que se ofrece a sí mismo al Padre, una vez por todas, como víctima inmaculada" (LG 28).

En la *Eucharisticum mysterium* (n.3), se expresa que la eucaristía es sacrificio en cuanto es sacramento del único sacrificio de Cristo. Es un sacrificio sacramental, o un sacramento sacrificial. Y además, este sacramento pide de por sí que se participe en el único sacrificio de Cristo mediante la comunión en su cuerpo y sangre: celebramos el memorial de la cruz en cuanto comemos y bebemos de ese cuerpo entregado y de esa sangre derramada. Todo ello se ve desde la perspectiva del sacramento y del signo (n. 4).

c) Los *protagonistas del misterio eucarístico* aparecen con mayor precisión. Trento insistió en el papel de Cristo y del sacerdote ministerial. El Vaticano II, aun recogiendo esta doctrina, la amplía, resaltando además el papel de protagonista del Espíritu Santo y de la comunidad cristiana.

El papel activo y actual de Cristo queda muy claro. Es él quien ofrece la eucaristía. Los presbíteros son sus representantes, sus signos y sacramentos: "hechos de manera especial partícipes del sacerdocio de Cristo, obren en la celebración del sacrificio como ministros de aquel que en la liturgia ejerce constantemente, por obra del Espíritu Santo, su oficio sacerdotal a favor nuestro" (PO 5).

También se mejora notablemente la perspectiva en los documentos posconciliares –así como en los estudios teológicos y en los acuerdos ecuménicos– al resaltar la presencia activa del Señor glorioso, como actor principal de la eucaristía. El Resucitado, en su nueva forma de existencia, poseído por el Espíritu, se hace presente en su Iglesia en todo momento: en la asamblea misma, en la palabra, y de un modo especial en la donación de su cuerpo y sangre (cf. IGMR 7.28.33). Es una presencia dinámica, la suya, que quiere comunicar a su pueblo su sacrificio pascual.

La actuación del Espíritu se está expresando mucho más claramente en las nuevas plegarias eucarísticas, en las que la epíclesis doble manifiesta la fe y la petición de que sea este Espíritu el que obre el misterio de la conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre del Cristo glorioso, y a la vez transforme por medio de la eucaristía a la comunidad celebrante, convirtiéndola también a ella en el cuerpo único de Cristo.

Aparte del papel de los ministros ordenados, que también se expresa con claridad, la nueva literatura, oficial o no, de los libros litúrgicos y de los documentos resalta de manera bastante decidida la participación activa de

toda la comunidad en la celebración y la ofrenda de la eucaristía: "aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la víctima inmaculada, no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él" ("cum ipso offerentes": SC 48); "los fieles, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la Eucaristía" ("in oblationem eucharistiae concurrunt") (LG 10), "participando del sacrificio eucarístico, fuente y cumbre de toda la vida cristiana, ofrecen a Dios la víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella" (LG 11). La clave dominante es la eucaristía "como celebración comunitaria del memorial del Señor" .

> Naturalmente hay otros muchos aspectos que han evolucionado y encuentran expresión en los nuevos documentos y libros: la nueva correlación entre celebración y culto, con primacía para la celebración con la comunión (el Ritual de la sagrada comunión y del culto a la eucaristía fuera de la misa, 1973), así como con su misión cara al mundo, las nuevas explicaciones de la transustanciación en lenguaje más conforme a la sensibilidad filosófica y antropológica actual, que, si bien no se puede decir que estén maduras, han supuesto ciertamente un paso de las claves más cósicas y filosóficas a las personales y salvíficas.

d) Dos textos del Vaticano II pueden servir de conclusión a esta rápida perspectiva, presentándonos una visión bastante completa del misterio eucarístico.

Uno tiene relación con los hermanos orientales y resalta la visión global que ellos tienen de este sacramento. El otro mira más bien a la misión que la comunidad cristiana tiene en el mundo, y la relación que tiene con ella la eucaristía, así como con el mismo cosmos creado.

> "Todos conocen con cuánto amor los cristianos orientales realizan el culto litúrgico, principalmente la celebración eucarística, fuente de la vida de la Iglesia y prenda de la gloria futura, por la cual los fieles unidos al obispo, al tener acceso al Dios Padre por medio de su Hijo, el Verbo encarnado, que padeció y fue glorificado, en la efusión del Espíritu Santo, consiguen la comunión con la Santísima Trinidad, hechos partícipes de la naturaleza divina (2 P 1,4). Consiguientemente, por la celebración de la eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, se edifica y crece la Iglesia de Dios y mediante la concelebración se manifiesta la comunión entre ellas" (UR 15).
>
> "El Señor dejó a los suyos una prenda de esta esperanza y un viático para el camino ("arrham et itineris viaticum") en aquel sacramento de la fe, en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se

convierten en su cuerpo y sangre gloriosos en la cena de la comunión fraterna y la pregustación del banquete celestial" (GS 38b).

Nuestra generación sigue celebrando la eucaristía y reflexionando sobre ella. Y lo hace con un doble esfuerzo: ser fiel, por una parte, a la voluntad de Cristo y a la tradición más viva de la Iglesia; y, por otra, a los cambios culturales y a la sensibilidad del hombre de hoy, que es el que tiene que celebrar este admirable sacramento que Cristo nos ha encomendado y que pensamos celebrar "hasta que venga".

Capítulo III

LA PLEGARIA EUCARÍSTICA

Además de la doctrina de los Padres de los primeros siglos o del magisterio conciliar de la Iglesia, hay otra fuente que podemos consultar para profundizar en el conocimiento de la eucaristía, una fuente privilegiada: la misma celebración. La comunidad eclesial expresa su fe de un modo vivencial en el hecho mismo de su acción eucarística. A lo largo de los siglos, ha "celebrado" y "vivido" la eucaristía, además de reflexionar sobre ella más o menos sistemáticamente.

En este sentido, la liturgia misma es fuente de la teología: es la primera experiencia, la expresión radical de la fe, la "ortodoxia", la "primera teología". Cuando se trata de saber qué teología eucarística tiene la Iglesia, es bueno que interroguemos a la misma celebración, a los libros litúrgicos que la formulan, y en especial a su plegaria eucarística. Partiendo de la eucología, nos encontramos ante la que se puede considerar la fuente principal de la comprensión de un misterio como el eucarístico: su plegaria eucarística.

La "lex orandi", la celebración misma, y sobre todo su oración central, se convierten así en la clave para entender mejor la eucaristía.

> Giraudo[1] resume el desarrollo histórico de la teología eucarística afirmando que en el primer milenio, la eucaristía se entendió desde su celebración y sus textos, o sea, desde la "lex orandi". Lo que da lugar a una teología más dinámica y viva. En el segundo milenio, por el contrario, prevaleció la doctrina, sobre todo en polémica contra los que negaban algún aspecto importante de la eucaristía: o sea, prevalecía la "lex credendi", lo que hacía que la teología fuera bastante más estática.

También hay otras oraciones en que se expresa qué piensa la comunidad de la eucaristía: las oraciones colectas del inicio (en que se afirma muchas veces la conexión entre la vida y el sacramento), la oración sobre las ofrendas (que suelen contener una teología del cambio que se va a producir

---

1 C. GIRAUDO, *Eucaristia...*, c. 1°.

en los elementos del pan y del vino), en la poscomunión (que dice cómo la celebración se proyecta hacia la vida y hacia la escatología).

Aquí sólo vamos a detenernos en la plegaria central, a la que llamamos ahora preferentemente "plegaria eucarística", aunque también se llama "anáfora" (oración de ofrenda, elevada hacia Dios) y "canon" (oración normativa), "prex" y "oratio oblationis".

Nos interesa, valiéndonos principalmente de los actuales formularios del misal romano, estudiar cuál es la estructura y la línea dinámica de esta plegaria, y sobre todo, qué teología eucarística refleja. [2]

---

2 L. Bouyer, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Herder, Barcelona 1969 (2ª ed. en francés, 1990); L. Maldonado, *La plegaria eucarística* (= BAC 273) Madrid 1967; M. Thurian, *La Eucaristía*, Sígueme, Salamanca 1965; C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria. Beraka giudaica. Anafora cristiana*, Bibl. Inst. Press, Roma, 1981, XXIII-388 pp.; Id., *Eucaristia*... o.c. 382-517; E. Mazza, *Le odierne Preghiere Eucaristiche. 1. Struttura, Teologia, Fonti. 2. Testi e documento editi e inediti*, EDB, Bologna 1984, 327 y 127 pp.; F. Brovelli, *Plegaria eucarística*: NDL 1625-1639; J.T. Burgaleta, *La Eucaristía en la Iglesia hoy*, PPC, Madrid 1969; P. Tena, *El Canon de la Misa. Siete siglos (IX-XVI) de su historia teológica*, Fac. de Teol., Barcelona 1967; C. Vagaggini, *Il canone della Messa e la riforma liturgica*, LDC, Torino 1966; L. Ligier, *La struttura della preghiera eucaristica: diversità e unità*: EL (1968)191-215; H.A.J. Wegman, *Généalogie hypothétique de la prière eucharistique*: QL 4(1980)263-278; X. Basurko, *Para comprender*... 99-138; J.M. Sánchez Caro, *Eucaristía e historia de la salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental* (=BAC 439) Madrid 1983.

Los textos de las plegarias, tanto antiguas como modernas, se pueden encontrar sobre todo en A. Hänggi, I. Pahl, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Freiburg 1968; J.M. Sánchez Caro, V. Martín Pindado, *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy*, La Muralla, Madrid 1969.

LA PLEGARIA EUCARÍSTICA EN SU CONJUNTO

Las plegarias que actualmente ha añadido el misal romano al clásico "canon" romano, tienen un mismo esquema estructural, que no necesariamente coincide con el del canon ni con el de las orientales o de la liturgia hispánica.

a) Ante todo, *alabamos y bendecimos a Dios Padre,* dándole gracias por las "mirabilia" que ha realizado y sigue realizando en la historia de la salvación. Es la parte del "prefacio", al que la comunidad añade el canto del "sanctus". Le sigue, en el mismo tono de alabanza y acción de gracias, una prolongación llamada "vere sanctus" o "post sanctus".

b) Esta alabanza da paso a la *memoria de Cristo:* damos gracias a Dios por habernos enviado, como el mejor signo de su amor salvador, a su Hijo. La plegaria, entre las variadas formulaciones del recuerdo de Cristo (en Navidad o en Cuaresma), no deja nunca de valorar su misterio pascual, su muerte y resurrección, así como el relato de la última cena que celebró inmediatamente antes, como sacramento previo a su muerte. Al centrarse la oración en el sacrificio pascual de Cristo, *la memoria se hace ofrecimiento:* ofrecemos a Dios, una y otra vez, el único y definitivo sacrificio de Cristo en la cruz. La comunidad aclama ahora a Cristo precisamente en su misterio pascual: "anunciamos tu muerte...".

c) De la alabanza memorial pasamos a *la petición: la epíclesis.* Invocamos a Dios para que envíe su Espíritu Santo sobre nuestra celebración.

Esta epíclesis es doble. Una sobre los dones del pan y el vino, para que el Espíritu los transforme con su fuerza salvadora en la realidad del Señor glorioso, el cuerpo y sangre de Cristo. Y otra sobre la comunidad, que va a participar de ese cuerpo y sangre, para que el Espíritu la transforme también y haga de ella un solo cuerpo, el cuerpo (eclesial) de Cristo.

La primera de estas invocaciones, en la liturgia romana, está antes del relato de la última cena, o sea, en la parte de alabanza y memorial de la plegaria, dando así al mismo relato un clima epiclético y de súplica: lo que narramos sobre las palabras y gestos de Cristo, ya hemos pedido antes que sea realidad también para nosotros hoy, invocando al Espíritu. En las liturgias orientales (y en la hispánica) la primera epíclesis está formando unidad con la segunda, y ambas están después del relato y de la ofrenda memorial del sacrificio de Cristo.

d) La plegaria pasa finalmente a una *intercesión o comunión eclesial*, tanto con la Iglesia de los bienaventurados del cielo como con los difuntos y las comunidades cristianas de todo el mundo. Es una prolongación –o el cumplimiento– de la segunda invocación del Espíritu, que pedía su fuerza sobre la comunidad celebrante y que ahora se extiende a toda la Iglesia universal, para que se produzca el fruto principal de la eucaristía: la construcción de la Iglesia como cuerpo de Cristo, ya que se alimenta de su cuerpo eucarístico y se siente llena de su Espíritu.

e) La doxología final y el amén concluyen la plegaria.

En la "Institutio" del misal romano

El misal, en su introducción, presenta la plegaria eucarística, de la que afirma que es "el centro y culmen de toda la celebración" (IGMR 54), y describe "los principales elementos de que consta la plegaria eucarística" (IGMR 55):

> "*a) acción de gracias* (que se expresa sobre todo en el prefacio): en la que el sacerdote, en nombre de todo el pueblo santo, glorifica a Dios Padre y le da las gracias por toda la obra de salvación o por alguno de sus aspectos particulares, según las variantes del día, fiesta o tiempo litúrgico;
>
> b) *aclamación*: con ella toda la asamblea, uniéndose a las jerarquías celestiales, canta o recita el *Santo*. Esta aclamación, que constituye una parte de la plegaria eucarística, la pronuncia todo el pueblo con el sacerdote;

c) *epíclesis*: con ella la Iglesia, por medio de determinadas invocaciones, implora el poder divino para que los dones que han presentado los hombres queden consagrados, es decir, se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo, y para que la víctima inmaculada que se va a recibir en la comunión sea para salvación de quienes la reciban;

d) narración de la institución y consagración: en ella, con las palabras y gestos de Cristo, se realiza el sacrificio que el mismo Cristo instituyó en la última cena, cuando bajo las dos especies de pan y vino ofreció su cuerpo y su sangre y se los dio a los apóstoles en forma de comida y bebida, y les encargó perpetuar ese mismo ministerio;

e) anámnesis: con ella la Iglesia, al cumplir este encargo que, a través de los apóstoles, recibió de Cristo, realiza el memorial del mismo Cristo, recordando principalmente su bienaventurada pasión, su gloriosa resurrección y la ascensión al cielo;

f) oblación: por ella la Iglesia, en este memorial, sobre todo la Iglesia aquí y ahora reunida, ofrece al Padre en el Espíritu Santo la víctima inmaculada; la Iglesia pretende que los fieles no sólo ofrezcan la víctima inmaculada, sino que aprendan a ofrecerse a sí mismos, y que de día en día perfeccionen, con la mediación de Cristo, la unidad con Dios y entre sí, para que, finalmente, Dios lo sea todo para todos;

h) intercesiones: con ellas se da a entender que la eucaristía se celebra en comunión con toda la Iglesia, celeste y terrena, y que la oblación se hace por ella y por todos sus miembros, vivos y difuntos, miembros que han sido todos llamados a participar de la salvación y redención adquiridas por el cuerpo y la sangre de Cristo;

i) doxología final: en ella se expresa la glorificación de Dios y se concluye y confirma con la aclamación del pueblo".

Esta "catequesis" de la plegaria tiene la particularidad de que explica unitariamente las dos epíclesis: la de los dones y la de la comunidad. Podría haber explicitado que, después de la aclamación del Sanctus, hay un "post sanctus" o prolongación de la alabanza.

Llama la atención que en esta plegaria, que parecería muy "monologal" por parte del presidente, se insista en la participación de toda la comunidad:

"el sacerdote invita al pueblo a elevar el corazón hacia Dios, en oración y acción de gracias, y se le asocia en la oración que él dirige en nombre de toda la comunidad, por Jesucristo, a Dios Padre. El sentido de esta oración es que toda la congregación de los fieles se una con Cristo en el reconocimiento de las grandezas de Dios y en la ofrenda del sacrificio" (IGMR 54);

"la Iglesia pretende que los fieles no sólo ofrezcan la víctima inmaculada, sino que aprendan a ofrecerse a sí mismos y que de día en día perfeccionen, con la mediación de Cristo, la unidad con Dios y entre

sí" (IGMR 55 f);

"La plegaria eucarística exige que todos la escuchen con reverencia y en silencio, y que tomen parte en ella por medio de las aclamaciones previstas en el mismo rito" (IGMR 55).

En el Catecismo de la Iglesia Católica

Comparando la presentación de la plegaria eucarística que hace el misal con la que luego, el año 1992, ha hecho el Catecismo (CCE 1352-1354), se ven unas diferencias significativas. En general, se puede afirmar que el Catecismo ha enriquecido la "catequesis" de la plegaria eucarística en bastantes aspectos.

Con la plegaria, se afirma que "llegamos al corazón y a la cumbre de la celebración".

En el prefacio se especifica que damos "gracias al Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo", y que lo hacemos "por la creación, la redención y la santificación".

La aclamación del Sanctus no se conecta con las "jerarquías celestiales", sino, en un lenguaje más sencillo, con "la Iglesia celestial, los ángeles y todos los santos".

Tampoco el Catecismo nombra la "prolongación" del "vere sanctus" que hay después del Sanctus, sobre todo en las plegarias III y IV.

La epíclesis también la explica unitariamente. Tanto la de los dones como la de la comunidad se nombran antes del relato. Recuerda claramente el protagonismo del Espíritu: "la Iglesia pide al Padre que envíe su Espíritu Santo", cosa que no hace el misal. Pero como quiera que en el canon romano no se nombra explícitamente al Espíritu Santo, el Catecismo pone, como alternativa de esta invocación, la de pedir "el poder de su bendición", aludiendo al caso del canon. También es interesante que se recuerde aquí, pacíficamente, que "algunas tradiciones litúrgicas colocan la epiclesis después de la anamnesis". Al hablar de la segunda epiclesis, sobre la comunidad, especifica que pedimos a Dios que "quienes toman parte en la eucaristía sean un solo cuerpo y un solo espíritu".

En cuanto al relato de la institución, atribuye la eficacia del sacramento a "la fuerza de las palabras y de la acción de Cristo y el poder del Espíritu Santo". Además, se dice que se "hacen sacramentalmente presentes", no sólo el cuerpo y la sangre de Cristo, sino también "su sacrificio ofrecido en la cruz de una vez para siempre".

En la anamnesis, se dice que no sólo hacemos el memorial de la pasión

y resurrección de Cristo, sino también de su "retorno glorioso". Es extraño que el hablar de la ofrenda del sacrificio de Cristo, no nombre, cosa que sí hacía el misal, la autoofrenda de los fieles en unión con la de Cristo.

En las intercesiones de comunión con la Iglesia, además de la comunidad del cielo y de los difuntos, explicita más claramente nuestra unión con "los pastores de la Iglesia, el papa, el obispo de la diócesis, su presbiterio y sus diáconos y todos los obispos del mundo entero con sus Iglesias", cosa que el misal deja un poco más en abstracto.

Quisiera resaltar, sobre todo, que el misal no nombraba al Espíritu Santo, ni en la acción de gracias (55 a), ni en la epíclesis (55 c) ni en el relato de la institución (55 d), mientras que el Catecismo sí lo hace explícitamente, siguiendo así la línea de relieve que el Catecismo da a la acción del Dios Trino en toda la historia de la salvación, y en concreto al protagonismo del Espíritu, sobre todo en la acción litúrgica.

ANTECEDENTES EN LA PLEGARIA JUDÍA

Sobre los orígenes literarios de la plegaria eucarística –la búsqueda de su genealogía o su "prehistoria"– se está produciendo en estos últimos decenios una abundante literatura, interdisciplinar y ecuménica, que no podemos ni siquiera resumir en todos sus apartados. [3] De su origen bendicional

---

3 Cf. un buen boletín de los estudios hasta entonces publicados en J.M. SÁNCHEZ CARO, *Bendición y eucaristía. Veinticinco años de estudios sobre el género literario de la plegaria eucarística:* Salm 2(1983)123-147. Además de las obras generales, cf. más específicamente: J.P. AUDET, *Esquisse historique du genre littéraire de la "bénédiction" juive et de l'Eucharistie chrétienne:* Rev Bibl 65(1958)371-399; J. GUILLET, *Bendición:* VTB 105-110; J. SCHARBERT, *Bendición*, en "Dicc. Teol. Bíblico", de Bauer, Herder, Barcelona 1967, 135-143; Th.J. TALLEY, *De la "berakah" à l'Eucharistie. Une question à réexaminer:* LMD 125(1976)11-39; ID., *Structures des Anaphores anciennes et modernes:* LMD 191(1992)15-43; R.J. LEDOGAR, *Acknowledgment: Praise-verbs in the Early Greek Anaphore,* Herder, Roma 1968; K. HRUBY, *L'action de grâces dans la liturgie juive,* en "Euchar. d'Orient et d'Occident", Cerf, Paris 1970, I, 23-51; ID., *La notion de "berakah" dans la tradition et son caractère anamnétique:* QL 52(1971)155-171; ID., *La "Birkat ha-mazon". La prière d'action de grâce après le repas,* en "Mélanges Botte", Louvain 1972, 205-222; L. LIGIER, *Les origines de la prière eucharistique:* QL 3-4(1972)181-202; L. FINKELSTEIN, *The Birkat Ha-Mazon:* The Jewish Quart Rev 19(1928-1929)211-262; H.B. MEYER, *Das Werden der literarischen Struktur des Hochgebetes:* ZKT 2(1983)184-202; B.D. SPINKS, *Beware the Liturgical Horses! An English Interjection on Anaphoral Evolution:* W 3(1985)211-219; J. HEINEMANN, *The Prayer in the Talmud,* Berlin; A. VERHEUL, *L'Eucharistie mémoire, présence et sacrifice duSeigneur d'aprés les racines juives de l'Eucharistie:* QL 2(1988)125-154.

judío nadie duda, pero hay opiniones encontradas respecto a cuál de las formas de oración heredadas de Israel se puede considerar como su antecedente más directo.

La "berakah", oración de bendición

Para P. Audet es la "berakah" la que está en la raíz del proceso que llevó hasta nuestra plegaria.

La palabra hebrea "berakah" (en griego "eulogein, eulogia" o "eucharistein, eucharistia"; en latín "benedicere, benedictio") significa "bendición".

Hay una bendición descendente, que procede de Dios hacia el hombre, y una ascendente, la respuesta del hombre a Dios. La iniciativa la tiene siempre Dios. Él es el que bendice (dice-bien) y a veces lo hace por medio de otras personas (padre, profetas, sacerdotes: cf. Nm 6,22-27). A esa bendición responde una persona o una comunidad con su bendición y su alabanza agradecida.

a) En el AT encontramos muchos ejemplos de bendiciones más o menos desarrolladas, a veces personales y privadas, otras más oficiales y públicas, que brotan espontáneamente ante los diversos acontecimientos de la vida en que se reconoce la mano salvadora de Dios. [4] Aquí nos interesan las bendiciones más desarrolladas, pronunciadas por el rey o el sacerdote, delante de la asamblea del pueblo y con un marco cultual (sacrificio, fiesta, cantos). Así aparecen David (cf. 1 Crón 16,4-36 y 29,10-20, en el traslado del Arca), Salomón (1 R 8, en la dedicación del Templo) o Esdras (Neh 8-9, a la vuelta del destierro) proclamando solemnes textos de bendición a Dios.

La estructura de estas oraciones suele ser:

* una alabanza inicial a Dios o una invitación a ella (bendito Yahvé, Dios de Israel... alaba, alma mía, al Señor... alabad, pueblos al Señor...),

* un "memorial" o enumeración de las maravillas obradas por Dios, en la obra de la creación y en la historia de Israel,

* la alabanza desemboca en una petición o intercesión: que Dios siga protegiendo a su pueblo,

---

4 Cf. por ej. Gn 24,26s (el criado de Abrahán que bendice a Dios por el éxito en su misión), Gn 14,17-20 (bendición descendente de Melquisedec sobre Abrahán y ascendente a Dios, por la victoria), Jc 5,1-32 (canto de Débora), Ex 18,9-12 (Jetró), Jud 13, 17-26, Tb 3,11-15, Dn 3,16-90...

* para acabar con una alabanza final.

Se puede decir que esta clase de oración bendicional encierra la esencia misma de las relaciones entre Israel y Yahvé, el "diálogo" que entre ellos se establece: la respuesta de la comunidad a la actuación salvadora de Dios, con una visión salvífica del mundo y de su historia. [5]

b) En tiempos de Cristo la oración de bendición estaba muy arraigada en el pueblo de Israel. Aparte de las clásicas "semoneh esreh" (las 18 bendiciones), se fueron recopilando pronto muchas más, en el tratado llamado "berakoth" (bendiciones).

El mismo Jesús ora a su Padre con este género de bendición: "yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque..." (Mt 11,25-26; cf. Lc 10,21), "Padre, te doy gracias por haberme escuchado..." (Jn 11,41). Los evangelistas recuerdan que Jesús, en las comidas, daba gracias, o sea, pronunciaba la "berakah" a Dios por la comida. En la última cena explícitamente refieren los términos "eucharistia" y "eulogia".

En labios de otros protagonistas aparecen ejemplos de oración bendicional: el "Magnificat", el "Benedictus", el "Nunc dimittis", así como algunas cartas de san Pablo, como el comienzo de Ef 2: "bendito el Dios y Padre de NSJC (bendición ascendente) porque nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales (bendición descendente)". Ahora la alabanza se centra, no tanto en la liberación de Egipto o en la alianza primera de Israel, sino en la persona y la salvación de Cristo Jesús.

La "birkat ha-mazon", oración de acción de gracias

No todos los autores aceptan pacíficamente las tesis de Audet, criticándole que ha simplificado demasiado la identificación de las varias clases de oraciones de bendición con la "berakah", y que además no se puede saber cómo estaba estructurada la oración de bendición de los judíos en el siglo I, porque las fuentes son posteriores. La conclusión final, a modo de doxología, tampoco estaría probada como existente en estas bendiciones.

Prosiguiendo con el estudio, algunos (como Ledogar, Ligier y Talley) creen que no es la "berakah" en general el antecedente principal de la plegaria cristiana, sino, en concreto, la oración de acción de gracias después de las

---

5 También los salmos contienen muchas veces alabanzas en forma bendicional: por ejemplo, Sal 9.29.91.102.104-106.135.

comidas: la "birkat ha-mazon". La idea central no sería tanto la admiración, la bendición o la alabanza, sino directamente la acción de gracias. Y aunque a veces se usen en el NT indistintamente, no habría que identificar sin más, según estos autores, los dos términos de "eulogia" (bendición) y "eucharistia" (acción de gracias).

La "birkat ha-mazon" es una oración tripartita: bendición, acción de gracias y petición. Baste un ejemplo de la cena pascual de los judíos:

> Bendito seas tú, Señor Dios nuestro, rey del universo, que alimentas a todo el mundo con bondad, benignidad, gracia y misericordia, y por tu bondad nunca nos ha faltado ni nos faltará nada. Bendito seas tú, Señor, que alimentas todas las cosas.
>
> Te damos gracias, Señor Dios nuestro, porque hiciste heredar a nuestros padres una tierra deseable, buena y extensa, y nos sacaste de la tierra de Egipto y nos liberaste de la esclavitud. Y por tu alianza que sellaste con nosotros, y por la ley que nos enseñaste, y por los mandamientos que nos revelaste y por la bondad y la gracia con que siempre te mostraste favorable a nosotros, y por el alimento que nos das cada día y cada hora. Bendito seas tú, Señor, por la tierra y el alimento.
>
> Apiádate, Señor Dios nuestro, de Israel tu pueblo y de Jerusalén tu ciudad y de Sión habitación de tu gloria y del reino de la casa de David. Y edifica a Jerusalén, la ciudad de tu santidad, en nuestros días. Bendito seas, Señor, tú que edificas a Jerusalén. Amén. [6]

La "todah", oración sacrificial de alabanza

Finalmente, para Giraudo, [7] el género eucológico judío que parece haber influido más en el desarrollo de la anáfora se encuentra en el AT, pero es anterior incluso a la "berakah" y a la "birkat ha-mazon": es la "todah", la oración de alabanza con tono sacrificial, que incluye una "confesión" tanto del propio pecado como de la grandeza de Dios.

Es una oración más conectada con las "comidas sacrificiales", penitenciales, en el marco de la renovación de la alianza, que con las comidas ordinarias o pascuales de los judíos. Esta oración de confesión sacrificial sería la

---

6 Cf. la obra de Finkelstein para intentar saber cuál es la forma más arcaica de esta "birkat", porque sucesivamente se fue ampliando con más ideas. La acción de gracias sobre la tercera copa de vino en la cena pascual es tal vez el modelo más completo de esta "birkat".

7 Cf. C. Giraudo, en las dos obras citadas, *Eucaristia...* y *La struttura letteraria....*

raíz original de la "berakah" y de la "birkat ha-mazon". Para él la "eucharistia" derivaría más, por tanto, de la raíz "ydh" (confesar) que de la "brk" (bendecir), aunque ambas se traducían a veces al griego como "eucharistein". La "todah" influyó después en las mismas bendiciones judías y en la "birkat ha-mazon". Y le da a la eucaristía cristiana un tono de reconciliación y renovación de alianza.

Esta "todah" es bipartita: una primera parte es de alabanza y acción de gracias, de proclamación de las "mirabilia Dei", una verdadera celebración anamnética de la obra de Dios. Una segunda, de tono de petición y súplica, surge espontáneamente de la alabanza anterior, para que Dios siga actuando en favor de su pueblo. Y en medio, como ya sucedía en las oraciones de Israel, incluye a veces un "embolismo", en el caso del relato, las palabras de Cristo, para dar fuerza al memorial y a la petición.

Él estudia una cadena de oraciones que constituyen este género: Jos 24,2-15 (el mandamiento de la alianza); Dt 26,5-10 (adhesión a la alianza); Dt 32,1-25 (requisitoria contra Israel); Sal 44 (requisitoria contra Dios); Neh 9,6-37 (confesión de la bondad de Dios y del propio pecado). En cada uno de estos ejemplos ve una estructura parecida, bipartita, una "anamnética" y otra "epiclética".

Así, la anamnesis y la epíclesis, la alabanza y la súplica, dinámicamente relacionadas a modo de prótasis y apódosis de una misma oración, serían las que han dado lugar, ya en la comunidad cristiana, a los modelos más antiguos de la plegaria eucarística. La división bipartita de la oración "todah" (alabanza y petición) daría lugar más tarde, en la oración cristiana, a una distinción de anáforas: aquellas que tienen el relato en la parte de acción de gracias anamnética, y las que lo tienen en la parte epiclética (porque ya se ha adelantado la petición antes del relato, como en el canon romano). Entre las anáforas "anamnéticas" están, sobre todo, las orientales (podría haber añadido las hispánicas), y entre las "epicléticas", las alejandrinas y la romana.

Estudia también los "incisos" o "embolismos", citando palabras textuales de Yahvé, que se intercalan en esa clase de oración penitencial y de alianza: en lo que ve también el antecedente de que en la anáfora cristiana se intercalen las palabras de Cristo en el relato de la última cena. Estos incisos sirven para corroborar lo que se recuerda o lo que se pide.

Es difícil determinar la genealogía de la plegaria cristiana

Dando como seguro su origen judío, tenemos muy pocos datos en los primeros siglos, después del NT, para poder concretar el proceso que siguió

la comunidad hasta llegar a las formulaciones que nos son conocidas y que a su vez son interpretadas de diversas maneras por los estudiosos.

Hay varios autores que se muestran escépticos a este respecto. [8] El más escéptico respecto a esta tarea es Spinks: para él los datos que se aportan no son convincentes, y no sabemos con seguridad cómo se estructuraba la oración judía en el siglo I y cómo se desarrolló la evolución en una Iglesia con gran flexibilidad cultural en las diversas regiones. Cf. también la toma de postura más bien crítica de Bradshaw, que resume bien las varias teorías y concluye, por su parte, que la línea de Giraudo (que ya habían iniciado Cazelles, Laporte, y otros), no aduce argumentos convincentes. No es necesario recurrir a la "zebah todah", la comida y oración sacrificial, para explicar el origen de la oración eucarística. Mucho más sencillo sería la berakah y la birkat.

Probablemente, y dada la flexibilidad y libertad que en la Iglesia se daba al principio, se siguieron diversas líneas a la hora de "cristianizar" la oración judía: tanto la "berakah" como la "birkat ha-mazon" o la "todah" pudieron muy bien ejercer su influencia, y de ellos se dan testimonios en las diversas fórmulas que nos aportan la Didaché, Hipólito, Addai y Mari, etc.

El paso de la eucología judaica a la cristiana no está todavía bien estudiado y parece más complicado de lo que al principio se pretendía. Lo único que parece seguro es que la plegaria cristiana es heredera de la judía. Y también, que establecer el origen o la evolución concreta es difícil en el estado actual de los estudios.

La actitud de alabanza y acción de gracias

Lo que sí es también seguro es que la anáfora cristiana participa del espíritu de alabanza, acción de gracias, admiración, glorificación, confesión sacrificial y petición que encontramos en esos modelos eucológicos judíos que se pueden considerar sus antecedentes. El pueblo de Israel sabía rezar. Y hemos heredado su espíritu.

Tenemos en nuestra anáfora un modelo magnífico de oración, tanto teológica como humana, porque da la primacía a la obra de Dios y a la vez

---

8 Cf. B.D. SPINKS, *Beware...* .; G. ROUWHORST, *Bénédiction, action de grâces, supplication. Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des Chrétiens syriaques:* QL 4(1980)211-249; P.F. BRADSHAW, *Zebah Todah and the Originis of the Eucharist:* EO 3(1991)245-260.

siente cómo la historia del hombre y del pueblo queda envuelta en su actuación salvadora. Es una oración teocéntrica y antropocéntrica a la vez.

Si la Iglesia la ha conservado no es por su antigüedad o sus recuerdos, sino porque Dios preparó a su pueblo con esa finura espiritual y esa capacidad de bendición para que pudiera captar mejor su gran bendición, cuando nos envió a Cristo, su Hijo. En Cristo se concreta y encarna tanto la bendición descendiente (en él, Dios nos bendice) como la ascendente (en él la humanidad bendice a Dios). Es la mejor forma de oración para expresar el carácter dialógico de la salvación en Cristo.

Los cristianos han llenado la estructura eucológica judía de un contenido nuevo: la alabanza y la acción de gracias por Cristo Jesús y la súplica para que llegue a cumplimiento, en la eucaristía y en la vida, lo que él ha realizado una vez por todas en su pascua.

La actitud espiritual de la fe es ante todo de "alabanza" y "gratitud". Luego será legítima también la petición. Alabar (eulogein, benedicere) es una oración más fina: centra la atención en la persona, y supone capacidad de admirar, de contemplar, de salir de sí mismo (te alabamos... por tu inmensa gloria). Es más desinteresada y gratuita. Mientras que "dar gracias" supone una cierta obligación y se fija en el don recibido.

El Catecismo de la Iglesia Católica (CCE 1077-1083), a partir de la gran cita de Ef 1,3-6, ve toda la historia de la salvación, enmarcada en su línea descendente y ascendente, como una gran bendición: "Desde el comienzo y hasta la consumación de los tiempos, toda la obra de Dios es bendición". La creación, las diversas alianzas con Noé, Abrahán y Moisés, y sobre todo la venida de Jesús, todo es bendición descendente de Dios. Y a ella responde la comunidad cristiana con su bendición, sobre todo en la celebración eucarística. [9]

---

9 Ph. ROUILLARD, *"Une immense bénédiction divine". Introduction aux sacraments selon le Catéchisme de l'Eglise Catholique*: Esprit et Vie 34-35(1993)465-470.

DESARROLLO DE LA PLEGARIA EUCARÍSTICA EN ORIENTE Y OCCIDENTE

A partir de las formas eucológicas judías, se fue desarrollando en las comunidades cristianas, tanto de oriente como de occidente, la anáfora o plegaria eucarística cristiana, de la que por desgracia nos quedan pocos testimonios en los tres primeros siglos. [10]

No parece que hubiera normas fijas respecto a la estructura y contenido de estas oraciones, como hemos visto en Justino e Hipólito.

> Justino (*Apologia* I,67) decía que "el que preside eleva, según el poder que en él hay, oraciones e igualmente acciones de gracias". Hipólito, al proponer una plegaria, advierte que "no es necesario que pronuncie las mismas palabras que hemos puesto, como estudiándolas de memoria, sino que cada uno ore según su capacidad" (*Trad. Apostol.*, 9).

Además, las diversas zonas de influencia de las grandes metrópolis y de los autores, sobre todo de oriente, hicieron que encontremos modelos bastante dispares en la composición de anáforas, hasta que en el occidente, entre los siglos IV y V, se llegó a una cierta fijación en el canon romano, mientras que en oriente hubo siempre una mayor riqueza de anáforas.

---

10 Sobre la historia de las plegarias en los primeros siglos, cf. A. BOULEY, *From Freedom to Formula. The evolution of the Eucharistic Prayer from oral improvisation to written texts*, Washington 1981, XVIII-302 pp.

Anáforas de los primeros siglos

Podemos considerar como eslabones que enlazan las plegarias posteriores con los modelos judíos a la Didaché y a Hipólito, que ya hemos estudiado en el capítulo histórico.

En la *Didaché* vemos cómo la estructura bendicional judía se ha llenado ya de contenido cristiano y sea cual sea la decisión sobre si estas oraciones son propias o no de la celebración eucarística, podemos ver en ellas un núcleo fundamental de lo que luego será más propiamente la anáfora cristiana.

Hipólito, a principios del siglo III, además de las noticias sobre la celebración y las ideas teológicas que nos da, incluye también en su Tradición Apostólica una oración de alabanza para el lucernario y una plegaria eucarística completa.

La oración del lucernario, utilizada en la cena comunitaria o ágape, empieza también con un diálogo parecido al de la eucaristía (menos el "sursum corda") y sigue así:

> "Te bendecimos, Señor, por tu Hijo Jesucristo N.S., por quien nos has iluminado manifestándonos la luz incorruptible. Porque hemos terminado la jornada de hoy y hemos llegado al comienzo de la noche llenos de la luz del día, creada por ti para nuestra plenitud. Y también porque ahora, gracias a ti, no tenemos falta de la luz del atardecer. Te alabamos y te glorificamos a través de tu Hijo Jesucristo N.S., por el cual recibes la gloria, el poder, el honor, con el Espíritu Santo ahora y siempre, por los siglos de los siglos. Amén" (c. 25).

No es una plegaria eucarística, pero sí un ejemplo de cómo seguramente iba evolucionando la oración judía en su contenido cristiano. Esta vez, en la reunión comunitaria al caer de la tarde, cuando hacían del encendido de las lámparas un rito de alabanza a Dios y una toma de conciencia de que Cristo es la luz verdadera.

Más importante es la plegaria eucarística completa que nos aporta Hipólito en su capítulo 4, y que es también la que en nuestra época ha sido la base para la introducción en el Misal de la plegaria eucarística II:

> "Te damos gracias, oh Dios, por medio de tu servidor Jesucristo, a quien al llegar la plenitud de los tiempos, enviaste como Salvador y Redentor nuestro, como emisario de tu voluntad. Él es tu Palabra inseparable. Por él quisiste hacer todas las cosas y en él has tenido tu complacencia. Lo enviaste desde el cielo al seno de la Virgen donde se encarnó. Nacido de la Virgen y del Espíritu Santo, se manifestó como Hijo tuyo. Para

cumplir tu voluntad y constituir tu pueblo santo, extendió sus brazos, al sufrir la pasión para liberar a todos los que sufren y creen y esperan en ti. Al entregarse a esta pasión voluntaria, para deshacer la muerte, para destruir las cadenas del demonio, para aplastar el infierno, para iluminar a los justos y para manifestar la resurrección, tomando el pan, pronunció la bendición y dijo: tomad y comed, esto es mi cuerpo, que será destruido a favor de vosotros. Igualmente con la copa, dijo: esta es mi sangre derramada a favor vuestro. Al hacer esto, hacedlo en conmemoración mía.

Celebrando, pues, el memorial de la muerte y resurrección, te ofrecemos este pan y este cáliz alabándote y dándote gracias, porque nos tuviste por dignos de estar en tu presencia y servirte.

Y te pedimos que envíes tu Santo Espíritu a la oblación de la Iglesia santa, congregándola en la unidad. Da a todos los que reciban las cosas santas, ser llenos del Espíritu Santo, para ser confirmados en la fe y en la verdad, de modo que te alabemos y glorifiquemos por mediación de tu siervo Jesucristo, por quien tienes la gloria y el honor en tu santa Iglesia ahora y siempre por los siglos de los siglos. Amén".

Es una plegaria que se puede considerar bastante independiente del esquema estricto de los modelos judíos que hemos considerado antes. Parecería más en línea con la "todah" y su sistema bipartito: acción de gracias y petición. Es también un desarrollo bastante independiente de las oraciones "eucarísticas" de la Didaché, y claramente de color cristológico en su primera parte. La doble epíclesis está después del relato y del memorial sacrificial. Y le faltan elementos que se añadirán más tarde en el proceso evolutivo de la plegaria: el "sanctus" y las intercesiones eclesiales al final.

Es la plegaria que ha servido de base para la actual II del Misal romano (cf. el texto comparado en el Apéndice). Es fácil ver qué frases de Hipólito se han suprimido, sobre todo en la primera parte, y cuáles se han completado, por ejemplo con la aclamación del "sanctus", las palabras del relato más uniformes a las otras plegarias y las intercesiones eclesiales. La invocación del Espíritu se ha desdoblado, situando la primera, sobre los dones, antes del relato, y dejando la segunda, sobre la comunidad, después del mismo. [11]

---

11 Cf. E. MAZZA, *Omelie pasquali e birkat ha-mazon: fonti dell'anafora di Ippolito:* EL 5-6(1983)409-481; A. NOCENT, *Anamnesis*, 249-253; A. GUTIÉRREZ, *De la Anáfora de la "Tradición Apostólica" de san Hipólito de Roma a la "II Plegaria Eucarística" del Misal Romano actual:* Natur y Gracia 2-3(1985) 135-231, que hace un exhaustivo trabajo de comparación de Hipólito con una anáfora antioquena y otra alejandrina, y, sobre todo, con la actual II.

Las anáforas orientales

Es imposible seguir aquí todas las anáforas de las varias familias litúrgicas orientales: las antioquenas (maronitas, malankares, caldeo-malabares, armenas, bizantinas) y las alejandrinas (coptas, etiópicas, etc.). Cada rito tiene varias anáforas enteras, aunque en la actualidad se ve la tendencia a usar sólo algunas de ellas, no todas las heredadas de la tradición. [12]

Los ejemplos más antiguos de plegaria eucarística cristiana en oriente los tenemos en los textos de Addai y Mari, las Constituciones apostólicas y Serapión.

a) *La anáfora de Addai y Mari* [13] es la más antigua conocida después de la Didaché. Proviene del oriente sirio (Edesa o más allá), de donde fueron evangelizadores y fundadores de comunidades estos dos apóstoles. Es difícil establecer con exactitud su fecha: siglo II o III. Actualmente es la que emplean los nestorianos y los de rito caldeo.

Presenta una estructura muy arcaica, cercana a la "birkat" judía: alabanza por la creación, por la redención y petición del Espíritu, acabando con una alabanza final. El "sanctus" que aparece en los manuscritos parece casi seguro que se debe a una añadidura posterior.

El problema mayor que presenta, como modelo de anáfora cristiana, es que no tiene las palabras del relato de la última cena. Aunque hay algunos como Botte que creen que probablemente sí tuvo este relato al principio, y que se suprimió después por alguna razón (¿porque ya se sabía?, ¿por guardar el secreto, la "disciplina arcani"?), son más los que opinan que sencillamente esta anáfora no contenía el relato, aunque nosotros estamos acostumbrados a que nunca falte en la plegaria.

---

12 Para el texto y el comentario de las anáforas orientales (estudia una treintena), cf. J.M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia...*

13 El texto de la anáfora se puede leer en los autores señalados, por ejemplo J.M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia...* 108-138; W. MACOMBER, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari:* Orient Christ Per 32(1966)335-371; ID., *Theorie of the Origine of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites:* ibid. 39(1973)235-242; R.J. GALVIN, *Addai and Mari revisited: the State of the Question:* EL (1973)383-414; A. VERHEUL, *La prière eucharistique de Addai et Mari:* QL 1(1980)19-27; B.D. SPINKS, *Addai and Mari and the Institution Narrative: the tantalizing Evidence of Gabriel Qatraya:* EL 1(1984)60-67; W. MARSTON, *A Solution to the Enigma of "Addai and Mari":* EL 1(1989)15-21; A. GELSTON, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari,* Clarendon Press, Oxford 1992, XVI-134 pp.; P. HOFRICHTER, *L'Anaphore d'Addai et Mari dans l'Eglise de l'Orient. Une eucharistie sans récit d'institution?:* Istina 1(1995)95-105; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica* 523-598.

Y no lo tenía, o porque no se consideraba entonces que hiciera falta recordarlo cada vez, o porque ya está implícitamente contenido en la breve alusión a la "memoria" de Cristo: lo que celebramos es evidentemente obediencia al mandato de Cristo, y por eso al principio tal vez no se creyó que hiciera falta repetir sus palabras sobre el pan y el vino. Cristo mandó que "hiciéramos", no que "narráramos". Pero luego se prefirió que sí se repitiera en cada eucaristía explícitamente el relato de la última cena.

> En 1994 hubo un estudio y una declaración conjunta sobre esta anáfora, por parte de los católicos y los representantes ortodoxos de las liturgias siro-orientales. Afirmaron, como conclusión de su estudio y diálogo, que esta plegaria es un precioso testimonio de la forma más arcaica de la oración eucarística, y que es, además, plenamente válida y consecratoria. Aunque no tenga el relato, sí muestra una clara relación de lo que celebramos con la última cena y la voluntad de Cristo.[14]

b) También en las *Constituciones apostólicas,*[15] de la iglesia antioquena, aparecen unas anáforas muy antiguas. Este libro, del siglo IV, compila documentos litúrgico-canónicos anteriores (por ejemplo la Didaché, la Tradición apostólica, los Cánones de los apóstoles). El libro séptimo contiene una anáfora que se titula "gratiarum actio mystica", una ampliación desarrollada de la oración de la Didaché. También en el mismo libro se ofrece una oración de acción de gracias para después de la comunión, que no es una anáfora.

El libro octavo contiene una larguísima anáfora, llamada "clementina", porque se atribuía al papa san Clemente. Esta plegaria parece que nunca se utilizaría tal cual, sino que se ofrecía como material para la creación de anáforas. O sea, como afirma Cabié, sería, no una anáfora "real", sino "ficticia", con materiales previos. Sobre todo se detiene en la acción de gracias por la creación cósmica, el hombre, Cristo, la última cena, etc. La epíclesis es única y está después del memorial y anámnesis.

---

14 Cf. S.Y.H. Jammo, *Die Qudasha nach Addai und Mari und der eucharistische Einsetzungsbericht:* Heil Dienst 4(1996)204-218 y otros testimonios en el mismo número (pp. 197-262; en francés, en Istina 1995).

15 Cf. E. Mazza, *La "gratiarum actio mystica" del libro VII delle Costituzioni Apostoliche: una tappa nella storia della Anafora Eucaristica:* EL 93(1979)123-137; R. Cabié, *Les prières eucharistiques des Constitutions Apostoliques sont-elles des témoins de la liturgie du IV siècle?:* Bull Litt Eccl 2(1983)83-99; A. Verheul, *Les Prières eucharistiques dans les "Constitutiones Apostolorum"*: QL 2-3(1980)129-143.

c) La anáfora de *Serapión*,[16] que fue un obispo en Egipto a mediados del siglo IV, presenta también una estructura muy antigua. Si es de Serapión, un amigo de san Atanasio, algunos autores se explican determinadas tendencias ideológicas que se notan en ella: por ejemplo, que en la primera invocación (antes del relato) se nombre al Espíritu, pero en la segunda (después del relato) al Verbo, con una tendencia que se ha interpretado como arrianizante. Aunque sencillamente puede ser un elemento que muestra su antigüedad.

d) Hay otras muchas anáforas dentro de la riqueza eucológica de oriente. En la zona más oriental o antioquena, además de la de las Constituciones apostólicas, tenemos las de san Basilio, san Juan Crisóstomo, Santiago, etc. Del área egipcia de Alejandría, además de la de Serapión, está sobre todo la anáfora llamada de san Marcos.

Estas dos grandes familias litúrgicas presentan ciertamente en sus anáforas propias características diferentes.[17]

La principal es la situación de la epíclesis en el conjunto de la oración. Algunas la colocan después del relato de la institución y de la anámnesis. Así hacen, por ejemplo, las plegarias de las Constituciones Apostólicas, Hipólito, Santiago, San Basilio, Crisóstomo y, más tarde, las del rito galicano e hispánico.

Mientras que otras, como las egipcias y la romana, sitúan la epíclesis invocativa del Espíritu sobre los dones antes del relato y de la anámnesis, y la segunda después, sobre la comunidad. De este género son, por ejemplo, la plegaria de Addai y Mari, Serapión, San Marcos y el canon romano.

---

16 Cf. E.Mazza, *L'Anafora di Serapione: una ipotesi di interpretazione:* EL 6(1981)510-528; A. Verheul, *La prière eucharistique dans l'Euchologe de Sérapion:* QL 1(1981)43-51; J. López, *La Eucaristía como banquete sapiencial en la anáfora del Eucologio de Serapión:* Nova et Vetera 4(1977)195-222. Dos autores, B.D. Spinks y M.E. Johnson, siguen dirimiendo sus diferencias sobre la anáfora de Serapión en la revista americana Worship (1998, 1999).

17 Cf. E. Mazza, *La structure des anaphores alexandrine et antiochienne*: Irén 1(1994)5-40, donde estudia también el papiro llamado de Estrasburgo, del que afirma que sí es una anáfora completa.

Sobre la anáfora de Teodoro de Mopsuestia, un precioso ejemplar de la tradición antioquena, cf. E. Mazza, *La struttura dell'anafora nelle catechesi di Teodoro di Mopsuestia:* EL 3(1988)147-183; D. Webb, *The Anaphora of Theodore the Interpreter:* EL 1(1990)3-22.

Un ejemplo de las egipcias, que desdoblan la invocación, colocando antes las de los dones, y después la de la comunidad, son las anáforas de Serapión y san Marcos:

"colma este sacrificio de tu potencia y de tu donación" (Serapión), "haz, oh Dios, que queda también este sacrificio lleno de tu bendición" (San Marcos);

"venga, Dios de la verdad, tu santa palabra sobre este pan para que llegue a ser el cuerpo del Verbo... que quienes comulgan reciban el remedio de la vida" (Serapión); "te rogamos que envíes al mismo Paráclito, al Santo Espíritu de verdad... sobre nosotros y sobre estos panes y estas copas, para que los santifique y consagre" (San Marcos).

Todas las orientales tienen en común un lenguaje muy bíblico, poético, con una alabanza muy larga al Padre por la historia de la salvación y un sentido muy desarrollado del misterio.

e) Es interesante para nosotros saber de la existencia de una anáfora que se llama ahora "Anáfora de Barcelona", que ha descubierto y editado el papirólogo catalán Mn. R. Roca Puig. Es una anáfora entera, que se puede datar en el siglo IV, y es un ejemplar de la tradición de Egipto. Su estructura es "alejandrina", con una primera epíclesis sobre los dones, antes del relato, y una segunda sobre la comunidad. Ya tiene el "Sanctus" incorporado, pero todavía no el "Benedictus". [18]

La primera epíclesis la formula así: "... por el cual te ofrecemos estas creaturas tuyas, el pan y el cáliz (arton kai poterion). Te pedimos y suplicamos (aitoumeza kai parakaloumen) que envíes (katapempses)desde los cielos sobre ellas tu Espíritu Santo paráclito, para que las santifique y haga (tou agiasai kai poiesai) al pan el cuerpo de Cristo, al cáliz la sangre de Cristo, de la nueva alianza".

La segunda, después del relato: "Te pedimos, Señor, que envíes tu plena bendición y que santifiques a todos nosotros, los que vamos a participar (metéjontas) de un solo pan y del cáliz, de manera que produzca en todos los que participarán (metalambanousin) de ellos, una fe sin dudas, la participación de la incorruptibilidad, la comunión del Espíritu Santo, el fortalecimiento de la fe y de la verdad, el cumplimiento de toda tu voluntad".

---

18 R. Roca-Puig, *Anàfora de Barcelona i altres pregàries (missa del segle IV)*, Barcelona 1994; J. Pinell, *L'anàfora de Barcelona*: Questions de Vida Cristiana 178(1995)132-139; S. Janeras, *L'original grec del fragment copte de Lovaina num. 27 en l'Anàfora de Barcelona*: Miscel.lània Litúrgica Catalana 3(1984)13-25.

El canon romano

En Roma se fijó bastante pronto un único texto para la plegaria eucarística. Ya en el siglo IV encontramos citado, por ejemplo en la catequesis de san Ambrosio, un texto que es sustancialmente idéntico al que luego se fijaría como único en el siglo VI, y que quedaría invariable hasta las nuevas creadas en 1968. [19]

Las características de esta plegaria romana son notorias:

* el valor de su antigüedad: en Roma ya probablemente desde el siglo IV, y luego progresivamente en todo el occidente (Inglaterra, en el siglo VII, en Francia en el VIII, en España en el XI);

* aunque es única, tiene la ventaja del prefacio variable: así como en oriente han preferido alabar a Dios siempre por el conjunto de la historia de la salvación, en Roma había centenares de prefacios distintos para iniciar esa alabanza, para las diversas fiestas y tiempos litúrgicos;

* tiene una doble epíclesis separada: una antes del relato ("quam oblationem") sobre el pan y el vino, y otra después ("supplices") sobre los participantes, con un parentesco bastante claro con algunas anáforas alejandrinas;

* tiene una doble intercesión: una en la primera parte, por los vivos, y otra en la segunda, por los difuntos; también enumera dos listas de santos;

* está muy desarrollada en este canon la teología de la ofrenda sacrificial de la eucaristía; prácticamente se pierde en seguida el tono de alabanza, después del prefacio, para insistir en una petición a Dios para que acepte la ofrenda eucarística:

> "te pedimos... que aceptes y bendigas estos dones... te ofrecemos, y ellos mismos te ofrecen... acepta, Señor, esta ofrenda de tu siervo y de toda tu familia... acepta y bendice esta ofrenda... te pedimos que esta ofrenda sea llevada..." ;

* tiene también características que pueden ser consideradas como defectos: la falta de unidad (está interrumpida por varios "amén"), la falta de lógica dinámica por las intercesiones intercaladas; la falta de teología del

---

19 Cf. los estudios de Vagaggini y Tena citados al principio. Una breve presentación del canon romano: A. Nocent, en "Anámnesis" 229-245; cf. F. Arocena, *En torno al canon romano:* Burgense 2(1995)393-425; C. Giraudo, *"Lex Orandi" e teologia dell'Eucaristia. Un saggio di teologia dinamica a partire dal Canone Romano:* Not 259(1988)110-152; V. Raffa, *Liturgia eucaristica* 545-598.

Espíritu (no se nombra explícitamente, como hacen las orientales, y como harán ahora las nuevas), la falta de una historia de salvación sintética, como tiene ahora, por ejemplo, la IV.

Las plegarias eucarísticas nuevas

En nuestra generación se ha dado un paso histórico con la creación de nuevas plegarias.

En los trabajos del Consilium (exactamente, del *Coetus X)*, se pensó primero si era posible revisar el canon romano, pero pronto se dieron cuenta de que no se podía tocar una pieza tan venerable. Por eso, Pablo VI, el año 1966, tomó la histórica decisión de encargar dos o tres plegarias nuevas, dejando intacto el canon.

a) El 1968 entraron en vigor la plegaria II, III y IV del misal de Pablo VI. La motivación que entonces se dio para este enriquecimiento fue que "la multiplicidad de anáforas nos permite expresar de modo más adecuado la fe de la Iglesia en la eucaristía y la comprensión que ella tiene de la historia de la salvación, que en la eucaristía encuentra precisamente su expresión sintética". [20]

El 1973, una carta de la Congregación para el Culto Divino, "Eucharistiae participationem", sugería la posibilidad de que las Conferencias Episcopales propusieran a la aprobación de Roma más textos propios. En efecto, el episcopado suizo, por ejemplo, redactó una plegaria con cuatro variantes, con ocasión del Sínodo de aquella Iglesia, que luego ha pasado a varios misales nacionales, como al de España, con la numeración Va, Vb, Vc y Vd, que ahora se llama "plegaria para diversas necesidades".

Pero además, oficialmente, se han ido creando otras plegarias. Con ocasión del Año Santo que Pablo VI convocó para 1975, se publicaron dos anáforas centradas en el misterio de la reconciliación, que han pasado a la mayoría de los misales. El Directorio para las Misas con niños, de 1973, daba

---

20 Sobre las nuevas plegarias cf., por ejemplo, E. MAZZA, *Le odierne...*, 73-1121; A. CATELLA, G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas*, Edicep, Valencia 1990, 202pp.; J.B. RYAN, *The Eucharistic Prayer: a Study in contemporary Liturgy*, Paulist Press, N.Y., 1974, 210 pp.; A.M. FRANQUESA, *La plegaria eucarística y las palabras de la Institución en las reuniones del "Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia"*, en "Mysterium et Ministerium", Vitoria 1993, 218-234; VARIOS, *Las cuatro plegarias eucarísticas del misal romano* (=Cuad. Phase 71) CPL, Barcelona 1996,60 pp.; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica* 599-694.

el criterio de que las oraciones presidenciales fueran accesibles a los mismos, "como expresión de su propia vida y de su experiencia religiosa", y abrió la puerta para la creación de varias plegarias nuevas para estas celebraciones. En efecto, en 1974 se publicaron tres, que están también en el apéndice de nuestros misales.

Así, entre el canon romano y las tres nuevas, las dos de reconciliación, las tres para niños y las cuatro variantes de la anáfora de Suiza o para varias necesidades, ahora tenemos trece plegarias enteras, además de más de un centenar de prefacios, muchos de ellos nuevos. [21]

b) La comparación de esquemas entre el canon romano y las tres nuevas plegarias que se crearon en 1968 muestra claramente las opciones que ahora se han hecho:

I	*II, III, IV*
diálogo y prefacio	diálogo y prefacio
canto del sanctus	canto del sanctus
–	prolongación del prefacio: "vere sanctus"
1ª intercesión (vivos)	–
1ª conmemoración de santos	–
1ª epíclesis (sobre los dones)	1ª epíclesis
relato de la institución	relato de la institución
–	aclamación de la asamblea
anámnesis, memorial, ofrenda	anámnesis, memorial, ofrenda
2ª epíclesis (sobre la comunidad)	2ª epíclesis
2ª intercesión (difuntos)	intercesión única
2ª conmemoración de santos	única conmemoración de santos
doxología final	doxología final

21 Una breve perspectiva de lo que ha significado este enriquecimiento de plegarias: I. OÑATIBIA, *La Plegaria Eucarística en vías de recuperación*: Phase 165-166(1988)271-284.

La plegaria hispánica

De las familias litúrgicas occidentales no romanas, además de la liturgia ambrosiana de Milán, [22] nos interesa conocer en particular la estructura y la riqueza eucológica de las plegarias del rito hispánico antiguo, ahora revisado por una comisión, bajo la guía del profesor J. Pinell. [23]

Tiene como característica que para cada celebración hay una plegaria distinta, compuesta por piezas móviles, propias del día, y otras fijas, sobre todo el relato.

La estructura es:

* el sacerdote proclama la "illatio" (correspondiente al prefacio romano o a la "contestatio" galicana); es siempre propia del día;

* el pueblo responde aclamando el "sanctus", que termina con el "hagios" abreviado;

* el sacerdote sigue con la "oratio post sanctus", también variable, a modo de prolongación de la alabanza;

* sigue el relato de la institución, fórmula fija, a la que el pueblo intercala dos veces su "amén" y al final la aclamación "sic credimus, Domine Iesu"; el relato está tomado de 1 Co 11, con algún leve retoque;

* viene después la "oratio post pridie", propia del día, en la que se contiene la doble invocación al Espíritu (única también aquí, como en las anáforas orientales);

* para concluir con la doxología.

Las intercesiones eclesiales no se hallan en la plegaria, porque han tenido un lugar destacado en el espacio ofertorial, en los "dípticos" de comunión con la Iglesia.

---

22 Cf. en general J. PINELL, *Preci Eucharistiche occidentali. Testi delle liturgie ambrosiana, gallicana e ispanica*, Pont. Inst. Lit., Roma 1980.

Para la ambrosiana, cf. sobre todo A.M. TRIACCA, *La structure trinitaire des "Preces Eucharisticae" dans la Liturgie Ambrosienne*, en "Trinité et Liturgie", Roma 1984, 301-384. Es interesante también conocer la evolución que han tenido estas plegarias en las eucaristías de las Iglesias reformadas: VARIOS, *Nuove preghiere eucaristiche per le chiese riformate:* RL 3(1983)283-449.

23 CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. ARZOBISPADO DE TOLEDO, *Missale Hispano-Mozarabicum*, 1991, 708 pp.; J. PINELL, *Liturgia Hispánica* (=Biblioteca Litúrgica 9) CPL, Barcelona 1998, 324 pp.; para la plegaria eucarística, pp. 159-177; G. RAMIS, *La Anáfora Eucarística hispano-mozárabe. Su historia y evolución:* EO 2(1997)157-189; J. ALDAZÁBAL, *La misa en el rito hispano-mozárabe revisado*: Phase 175(1990)57-77. Un número monográfico dedicado a la misa hispánica: Liturgia y Espiritualidad 1-2(1994)1-74 y *1-*28.

LA ALABANZA Y LA ACCIÓN DE GRACIAS

Empezando a comentar las diversas partes de la plegaria eucarística, nos centramos ante todo en el prefacio.

Este primer bloque de la plegaria contiene la alabanza a Dios por la historia de la salvación. Abarca el prefacio, la aclamación del "sanctus" y la prolongación de la alabanza, llamada "vere sanctus" o "post sanctus".

Es una oración de alabanza y bendición en respuesta a la gran bendición que nos viene de Dios. Antes de la "eu-charistia" como acción de gracias ascendente, ha existido la "eu-charis" descendente, la buena gracia que nos viene continuamente de parte de Dios.

El diálogo introductorio

Antes del prefacio hay un *diálogo introductorio* entre el presidente y la asamblea, que pretende asegurar un contacto pedagógico entre ellos y, sobre todo, ayudar a que toda la comunidad tome conciencia de que esta plegaria central va a ser una acción de todos, aunque la proclame el presidente.

Se hace con el saludo, con la invitación a elevar los corazones y a alabar y dar gracias. Este diálogo lo encontramos ya en las fórmulas judías de la "birkat ha-mazon", cuando el padre de familia da gracias después de las comidas, y también leemos diálogos casi idénticos en los primeros modelos de Hipólito y las anáforas orientales.

En la cena pascual de los judíos:

> "Señor, digamos la bendición. R/ Sea alabado el nombre del Eterno desde ahora para siempre.

Con el permiso de los presentes, alabemos a nuestro Dios, de cuya abundancia hemos comido.

R/ Bendito nuestro Dios, de cuya abundancia hemos comido y por cuya bondad vivimos..."

En la anáfora de Hipólito:

"El Señor esté con vosotros.
R/ Y con tu espíritu.
Elevad vuestros corazones.
R/ Los tenemos en el Señor.
Demos gracias al Señor.
R/ Es digno y justo".

En la liturgia hispánica el diálogo empieza con el "introibo ad altare Dei mei" del sacerdote, y sigue con una monición del diácono: "aures ad Dominum" (oídos atentos al Señor), para seguir con el "sursum corda" del sacerdote. Pero la última invitación ("gratias agamus Domino Deo nostro") se convierte, en esta liturgia, fuertemente condicionada por la lucha antiarriana de los siglos VI-VII, en una invitación más cristológica: "Deo ac Domino nostro Iesu Christo Filio Dei, qui est in caelis, dignas laudes dignasque gratias referamus".

El prefacio

En el prefacio (o la "illatio" hispánica, o la "contestatio" galicana), el presidente comienza a proclamar la alabanza y la acción de gracias a Dios Padre. [24]

Del verbo latino "prae-fari", su sentido es el de "hablar o hacer algo ante la comunidad", "pro-clamar", no tanto el "decir algo antes" (profe-

---

24 Para la historia, fuentes y contenido teológico de los prefacios, cf. H. ASHWORTH, *I nuovi prefazi,* en "Preghiere eucaristiche", LDC, Torino 1968, 9-32; ID., *Praefationum fontes novarum liturgici, biblici et patristici:* EL 82(1968)430-444; A. DUMAS, *Les nouvelles préfaces du Missel romain:* LMD 94(1968)159-164; ID, *Les préfaces du nouveau Missel:* EL (1971)16-28; L. SOUBIGOU, *Les préfaces de la liturgie étudiées, prêchées, méditées,* Lethielleux, Paris 1967-1969 (2 vols.); A.M. TRIACCA, *La strutturazione eucologica dei prefazi:* EL (1972)233-279; C. JOHNSON, A. WARD, *The prefaces of the Roman Missal,* Roma 1989, 694 pp; ID., *The Sources of the Roman Eucharistic prefaces:* EL 4-5(1993)359-383 (resumen de su libro); J.M. SÁNCHEZ CARO, *Eulogía y Eucaristía. La alabanza a Dios Padre:* Est Trin 1-2(1990)3-35; A. VERHEUL, *La liturgie comme louange à Dieu:* QL 1(1983)19-44; J. PINELL, *Preci eucaristiche occidentali,* Roma 1980, 129 pp.

cía). Aunque los dos términos ("prae-fari", hablar delante de, y "pro-fari", hablar antes de que sucedan las cosas) parecen parientes cercanos. Recordar lo que decía la *Didaché* sobre dejar hablar a los "profetas" en la celebración: "a los profetas permitidles que den gracias cuantas quieran" (X,7).

La alabanza se dirige al Padre y se centra en la historia de la salvación. En las liturgias occidentales, con la particularidad de que estos prefacios son variados, mientras que en las orientales es invariable el texto de toda la anáfora (aunque hay variedad de anáforas enteras).

Vale la pena leer esta alabanza en las anáforas orientales, con su lenguaje poético, desarrollado, con su visión particular del misterio inaccesible de Dios y su sentido histórico-salvífico de los acontecimientos. También es más desarrollado el estilo de los prefacios en las liturgias occidentales no romanas.

El prefacio de la actual plegaria II del misal, la que se ha inspirado en Hipólito, es plenamente cristológico, centrado en la obra redentora de Cristo, desde su encarnación hasta su resurrección.

Hipólito ve centrada en Cristo, el "hijo amado", tanto la creación como la redención, pero sobre todo se detiene en describir esta obra redentora: Cristo cumple la voluntad del Padre, extiende los brazos en la cruz (en el original, éste es el único verbo principal), destruye la muerte, manifiesta la resurrección (la nuestra, la resurrección futura) y congrega un pueblo santo. Comparando el texto de Hipólito con el actual prefacio, se ve qué ideas no se ha creído conveniente conservar ("emisario de tu voluntad", "se manifestó como hijo tuyo", etc.). Cf. el texto en el Apéndice.

Es en la plegaria IV donde mejor se ve la importancia de este arranque de alabanza y acción de gracias: el misterio de Dios mismo, en su trascendente existencia ("porque tú eres el único Dios vivo y verdadero, que existes desde siempre y vives para siempre"), su obra de creación (con una visión optimista de todo el cosmos: "hiciste todas las cosas para colmarlas de tus bendiciones") y la respuesta de la creación entera (los ángeles, los hombres y, por medio de ellos, todas las creaturas).

El Sanctus

La alabanza del presidente es interrumpida y a la vez subrayada por la comunidad con la aclamación del sanctus. [25]

Es una aclamación que no encontramos en las anáforas, orientales u occidentales, hasta el siglo IV. Hipólito todavía no la tiene, pero sí la anáfora de Teodoro, la de Serapión y la catequesis de Cirilo de Jerusalén. Tal vez se introdujo en Alejandría o en Jerusalén, con una evidente influencia de la sinagoga judía, que tenía formulaciones parecidas "santificando" o glorificando el nombre de Dios.

El "benedictus", su segunda parte, es posterior. El "sanctus" lo encontramos en la liturgia romana en el siglo V, mientras que el "benedictus" no aparece hasta el VI. En las anáforas de Serapión o de san Marcos está ya el "sanctus", pero no el "benedictus".

El texto de la aclamación se tomó de Isaías y del evangelio de Mateo:

Is 6,3	*Plegaria eucarística*
"Santo, santo, santo, Yahvé Sebaoth (ejércitos); llena está toda la tierra de tu gloria".	"Santo, santo, santo es el Señor, Dios del universo; llenos están el cielo y la tierra de tu gloria".
Mt 21,9	
"Hosanna al Hijo de David. Bendito el que viene en nombre del Señor. Hosanna en las alturas".	"Hosanna en el cielo. Bendito el que viene en nombre del Señor. Hosanna en el cielo".

25 Cf. M.J. Moreton, *The Significance of the Sanctus in the Anaphoral Prayer:* Stud Patr 10(1970)396-401; H. Eising, *Die Bedeutung des Sanctus,* en "Gemeinde im Herrenmahl", 1976, 297-302; P.M. Gy, *Le Sanctus romain et les anaphores orientales,* en "Mélanges Botte", Louvain 1972, 167-179; A. Gerhards, *Das Sanctus:* Gottesdienst 7(1983)49-51; Id., *Le phénomène du Sanctus adressé au Christ,* en "Le Christ dans la liturgie", Roma 1981, 65-83; J. Magne, *"Carmina Christo". 1. Le "Sanctus" de la Messe latine:* EL 1(1986)3-27; J. Aldazábal, *Santo, Bendito el que viene. Hosanna,* en "La comunidad celebrante: sus intervenciones en la Eucaristía" (=Dossiers CPL 39) 1989, 65-70; P. Spinks, *The Sanctus in the eucharistic Prayer,* Cambridge Univ. Press 1991, 179 pp.

La asamblea se une al presidente en la alabanza a Dios y también al canto de los ángeles y los santos en el cielo. No se encuentra sola en su acción de gracias: "una voce dicentes", "cum quibus et nostras voces". La comunidad quiere entonar una alabanza cósmica: "y con ellos también nosotros, y por nuestra voz las demás creaturas, aclamamos tu nombre" (IV). El canto resalta la santidad de Dios trino (el "trisagio" de los orientales y de la liturgia hispánica): el "benedictus" centra su alabanza al Padre en su mejor don, el Salvador, Cristo Jesús.

Prolongación de la alabanza

La alabanza se prolonga después del "sanctus" en el "vere sanctus", sobre todo en la plegaria IV (cf. el texto en el Apéndice).

A la vez que continúa la acción de gracias por la historia de la salvación, sirve el "vere sanctus" como enlace, en la liturgia romana (y en la alejandrina) con la primera invocación del Espíritu. La lógica es clara: ya que Dios es santo, y ha actuado salvíficamente, se le pide que "santifique" también nuestra ofrenda. En las anáforas egipcias el enlace se hace a partir de la "plenitud": "llenos" están los cielos y la tierra...: "llena" (colma) este sacrificio de tu bendición.

En la plegaria IV se ve la dinámica de esta prolongación: después de resumir el prefacio ("eres grande... hiciste todas las cosas..."), se desarrollan las diversas etapas de la historia: la creación del hombre, su caída, la providencia de Dios, la preparación del pueblo de Israel (la alianza, los profetas) y, sobre todo, la plenitud de Cristo (encarnación, muerte y resurrección) para acabar con el envío del Espíritu con su misión completiva. Si la eucaristía es, como dice esta plegaria, "memorial de la alianza eterna", es lógico que se proclame con esta amplitud la obra salvadora de Dios, en la que ha mostrado su cercanía y su voluntad de alianza. [26]

Todo, hasta ahora, ha sido proclamación de alabanza y acción de gracias: una oración llena de admiración agradecida hacia el Dios creador, el Señor del universo, el todo santo, que actúa en la historia y, sobre todo, en el momento central de la pascua de su Hijo.

---

26 Abundan los estudios sobre los contenidos teológicos de estas plegarias: M. Arranz, *L'Économie du Salut dans la prière du Post-Sanctus des anaphores de type antiochéen:* LMD 106(1971)46-75; M. Begouen-Demeux, *Réflexions sur la 4ème prière eucharistique:* Notes Past Lit 89(1970)43-48 y 90(1971)16-21; J. Keenan, *The Importance of the Creation Motif in a Eucharistic Prayer:* W 4(1979)341-356.

EL RELATO DE LA INSTITUCIÓN

La plegaria llega ahora, después de la alabanza inicial, a su centro de mayor densidad litúrgica y teológica. Todo lo que Dios Padre ha hecho desde la creación, se condensa en la pascua de Cristo, su muerte y resurrección, y aun antes en el gesto simbólico de su entrega: el relato de su última cena. La alabanza se convierte en memorial sacramental de lo que Cristo dijo y realizó tanto en la cena como en la cruz. [27]

Si la epíclesis primera está delante –como en la liturgia romana– todo el relato y el memorial de ofrenda adquieren un tono epiclético, porque invocamos antes al Espíritu para que hoy y aquí, en nuestra celebración, sea verdad lo que Cristo nos encomendó. Si la epíclesis se ha reservado para después –como en las anáforas orientales y en las hispánicas– el relato memorial se enlaza literaria y teológicamente con la alabanza y la acción de gracias anteriores, que se prolongan precisamente en este relato.

Aunque en las plegarias de nuestro misal se adelanta la primera epíclesis antes del relato, preferimos, a la hora de la exposición, seguir el orden de las plegarias orientales y de la hispánica, que parece más lógico.

---

27 Sobre el relato de la institución, cf. H. MANDERS, *Sens et fonction du récit de l'institution:* QL (1972)203-219; A. BERGAMINI, *Il significato pasquale del racconto della Instituzione nella preghiera eucaristia,* en"Mysterion", Torino 1981, 351-362; A. FRANQUESA, *La plegaria eucarística y las palabras de la "Institución" en las reuniones del "Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia":* en "Mysterium et Ministerium" (homenaje Oñatibia) Vitoria 1993, 218-234; C. GIRAUDO, *Le parole dell' istituzione eucaristica, alla luce della comprensione "sacramentale":* Civ Catt 3260(1986,II)115-128.

La alabanza al Padre desemboca así en Cristo, haciendo memoria de su hora pascual y ofreciéndola una vez más al Padre, para terminar invocando la fuerza del Espíritu sobre nuestra celebración y los celebrantes. Aunque, evidentemente, también tiene sentido el desarrollo de la plegaria según el uso romano.

a) El relato tiene una *introducción*, que sirve de enlace con el contexto anterior, que ha terminado hablando de Cristo: [28]

"el cual, cuando iba a ser entregado" (II),

"porque él mismo, la noche en que iba a ser entregado..." (III),

"porque él mismo, llegada la hora en que había de ser glorificado por ti, Padre santo, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo" (IV),

"él mismo, la víspera de su pasión, mientras estaba a la mesa con sus discípulos" (V),

"antes de que sus brazos extendidos entre el cielo y la tierra trazasen el signo indeleble de tu alianza, quiso celebrar la pascua con sus discípulos. Mientras cenaba con ellos..." (I Reconciliación),

"él mismo, cuando iba a entregar su vida por nuestra liberación, estando sentado a la mesa..." (II Reconciliación),

"Jesús, un poco antes de su muerte, mientras cenaba con sus apóstoles..." (I niños),

"el mismo Jesús, poco antes de morir, nos dio la prueba de tu amor. Cuando estaba sentado a la mesa con sus discípulos..." (II niños),

"porque Jesús, antes de morir por nosotros, mientras estaba cenando por última vez con sus discípulos..." (III niños).

b) *Los dos ritos del pan y del vino*, con sus palabras, se toman de los testimonios del NT, pero con libertad.

Ya los cuatro relatos del NT eran diferentes, pero la liturgia todavía tiene mayor flexibilidad y margen de libertad: tiende a la simetría en gestos y fórmulas, y se hacen amplificaciones (las "santas y venerables manos" de Jesús y los "ojos que miran al cielo", en el canon romano).

A las palabras sobre el pan se ha añadido en las nuevas plegarias el inciso de Lucas y Pablo: "que será entregado por vosotros" (se ha traducido el "didomenon" en futuro, como en la Vulgata: "tradetur"). En relación con

---

28 D. DUFRASNE, *L'anamnèse de la Cène dans les anaphores orientales:* Comm et Lit 3(1984)213-233, compara el modo un tanto brusco que tienen nuestras plegarias de pasar al relato, con la preparación más psicológica y literaria de los orientales.

el vino, donde en el NT se decía que era "la alianza", o "la alianza nueva", aquí se dice que es "nueva y eterna", tomando lo de "eterna" de Hb 13,20.

> Wegman [29] estudia estas rúbricas, comparando el misal actual con el de Pío V y quejándose de que tal vez haya demasiados gestos rituales ("mimetismo" de la última cena) en un momento en que debería prevalecer, no la acción (que tendrá más tarde su tiempo, por ejemplo en la fracción del pan), sino la palabra: el recuerdo narrativo y de alabanza. Estos gestos, aunque hayan sido simplificados en la última reforma (hay menos cruces y genuflexiones), todavía dan al momento del relato un tono de separación del contexto general de la plegaria.
>
> Otra diferencia de las nuevas plegarias en relación al canon romano es que la expresión "mysterium fidei", que antes estaba intercalado, ahora se ha convertido en la invitación a una aclamación final del relato por parte de la comunidad.
>
> A algunos no les ha gustado que en castellano se haya traducido el "pro multis" latino por "todos". [30] También se podía haber evitado el "por todos los hombres", ya que en latín sólo dice "pro multis", sin añadir lo de "hombres".

Ya hemos aludido antes a la anáfora de Addai y Mari y el problema que representa el que no tuviera el relato de la institución, al menos explícito y desarrollado. Seguramente porque las primeras generaciones consideraban que el hecho mismo de celebrar la eucaristía en nombre y en memoria de Jesús ya implicaba el recuerdo vivo de su última cena.

Más tarde se evolucionó hacia un relato más explícito de las palabras y gestos de Jesús. En siglos sucesivos se llegó a destacar, casi hasta el aislamiento práctico, este relato (la "consagración"), sin mantener la íntima relación que guarda con su contexto, la plegaria eucarística entera, tanto con la alabanza inicial como con la epíclesis. Jungmann [31] explica por qué con el correr de los siglos se fue destacando cada vez más este momento del resto de la plegaria eucarística, a veces con énfasis (en la impresión escrita y en la dicción oral) y otras precisamente con el silencio en su pronunciación.

Pronunciar el relato de la última cena, con las entrañables palabras y acciones de Jesús sobre el pan y el vino, es traer a la memoria cada vez que lo

---

29 H.A.J. WEGMAN, *The Rubrics of the Institution Narrative in the Roman Missal 1970*, en "Liturgia, opera divina e umana", Roma 1982, 319-328.

30 J.A. OÑATE, *Las palabras de la consagración del cáliz y su versión litúrgica oficial latina y española:* Anal Val 47(1998)25-41.

31 J.A. JUNGMANN, *Heiliges Wort. Die rituelle Behandlung der Konsekrationsworte in der Liturgien*, en "Miscell. Lercaro", Roma 1966, I, 307-319.

que celebramos a lo largo de la historia en la eucaristía no es obra nuestra, sino obediencia e imitación de lo que Cristo quiso dejarnos como herencia "hasta que vuelva".[32]

c) Las plegarias más de tipo "anamnético" (porque no adelantan la epíclesis e incluyen el relato en la "sección" de la alabanza) llegan con este relato a su punto culminante, porque Cristo Jesús, en su misterio pascual, es el centro de toda la historia de la salvación, de la que damos gracias y alabamos al Padre.

La liturgia romana ha preferido, desde el principio (distanciándose del modelo de anáfora de Hipólito), adelantar la primera epíclesis antes del relato, por lo que toda la plegaria adquiere un tono más "epiclético" y también su relato de la institución. En este caso, el relato queda enmarcado, a modo de "embolismo", ya dentro de la sección epiclética.

Giraudo[33] se reafirma en su opinión sobre la influencia de la "todah" judaica sobre las anáforas cristianas. Ve un paralelo entre el relato de la última cena y el "embolismo" o citas de palabras textuales, incluidas en la oración "todah". Pone el ejemplo de Neh 1,5-11, una oración que incluye palabras del mismo Yahvé (vv. 8-9) precisamente para dar mayor fuerza tanto a la memoria como a la petición del orante.

El relato de la última cena, tanto en un caso como en el otro, es el "hoy" de la pascua de Cristo, el momento en que proclamamos el misterio de Cristo –el sacramental de la cena y el histórico de su cruz– con la convicción de que él mismo, por su Espíritu, lo actualiza para nosotros en la celebración. Y todo ello sin perder el tono de alabanza dirigida al Padre ("tibi gratias agens") y presentando las palabras y gestos sobre el pan y el vino en íntima conexión con la muerte salvadora de Cristo (en la introducción al relato siempre se alude a la marcha de Cristo hacia la cruz).

En el *Ordo Missae* de la liturgia hispánica el texto ha quedado así, después de la última revisión, hecha según los criterios de su más pura autenticidad:

"Qui pridie quam pateretur, accepit panem, et gratias agens, benedixit ac fregit, deditque discipulis suis dicens: Accipite et manducate. Hoc est

---

32 A. VERHEUL, *La valeur consécratoire de la prière eucharistique:* QL 2-3(1981)135-144, analiza los documentos antiguos en que se atribuye la "eficacia" consecratoria eucarística, no tanto a unas palabras determinadas, sino a toda la plegaria.

33 C. GIRAUDO, *Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des antécédents?:* NRT 4(1984)513-536.

Corpus meum, quod pro vobis tradetur. Quotiescumque manducaveritis, hoc facite in meam commemorationem. Amen.

Similiter et calicem, postquam cenavit, dicens: Hic est calix Novi Testamenti in meo Sanguine, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Quotiescumque biberitis, hoc facite in meam commemorationem. Amen.

Quotiescumque manducaveritis panem hunc et calicem istum biberitis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat in claritate de caelis. Sic credimus, Domine Iesu".

EL MEMORIAL Y LA OFRENDA

El memorial

a) La comunidad, inmediatamente después del relato, y adelantándose a las palabras explícitas que luego dirá el presidente, canta su *aclamación memorial* en una de las varias formulaciones: "anunciamos tu muerte... por tu cruz y resurrección... cada vez que comemos...".

Así expresa el sentido pascual y memorial que tiene la eucaristía. La comunidad interpreta las palabras de Cristo refiriéndolas a su muerte, a la vez que expresa la tensión escatológica inherente a su celebración sacramental ("ven, Señor Jesús": traducción castellana, muy en línea con el "marana-tha" y del "donec veniat" de Pablo).

> Como suele pasar en muchas liturgias, la aclamación del pueblo va dirigida a Cristo, mientras que el presidente siempre se dirige al Padre.
>
> El que "mysterium fidei", que antes estaba entre las palabras del cáliz, haya pasado a ser la invitación a la aclamación del memorial ("este es el sacramento de nuestra fe"), se debe en concreto al sínodo de los obispos de 1967, que pidió que se le buscara un lugar más adecuado, porque donde estaba no se podía considerar de acuerdo con las fuentes bíblicas.

b) El sacerdote reemprende la plegaria expresando también *la anámnesis o memorial* del misterio pascual de Cristo. [34]

---

34 Cf. lo que ya dijimos sobre el concepto de "memorial" y su bibliografía en el capítulo I. Cf. además, P. HENRICI, *"Haced esto en memoria mía". Sacrificio de Cristo y sacrificio de los fieles:* Communio 3(1985)272-280; X. LÉON-DUFOUR, *Faites cela en mémoire de moi:* Etudes (1981)831-842; K. STEVENSON, *"Anaphoral Offering": some Observations*

Así, toda la comunidad cristiana cumple, en su celebración, el mandato de Cristo, expresado por Lucas y Pablo en sus relatos: "haced esto como memorial mío". Las cuatro plegarias del misal usan la misma expresión: "celebrar el memorial", que viene a ser la mejor definición de toda la eucaristía. Es una dimensión que hemos visto presente tanto en el NT como en los testimonios patrísticos (Justino, Hipólito, Cipriano, Ambrosio, Crisóstomo) y en los conciliares (Trento, Vaticano II).

La celebración eucarística recuerda la pascua histórica de Jesús, a la vez que anticipa la comida escatológica del Reino.

La ofrenda del sacrificio de Cristo

El memorial se convierte en *ofrenda.* Son dos momentos íntimamente enlazados en las formulaciones de esta anámnesis de nuestras plegarias.

a) Por una parte, se hace el memorial del misterio de Cristo, que Pablo (1 Co 11,26) condensaba en su muerte, pero que luego las diversas plegarias occidentales u orientales han explicitado con los otros aspectos de la pascua de Cristo.

Las plegarias del misal romano incluyen en esta proclamación memorial:
la muerte y la resurrección (II y casi todas las demás),
la pasión, resurrección y ascensión (I),
la pasión, resurrección, ascensión y venida (III),
la muerte, descenso al lugar de los muertos, resurrección, ascensión y venida (IV).

Hay otras formulaciones más explícitas:
"al hacer el memorial de Jesucristo, nuestra pascua y nuestra paz definitiva, y celebrar su muerte y resurrección, en la esperanza del día feliz de su retorno..." (I de reconciliación),
"celebramos el memorial de nuestra reconciliación y proclamamos la obra de tu amor: Cristo, tu Hijo, a través del sufrimiento y de la muerte en cruz, ha resucitado a la vida nueva y ha sido glorificado a tu derecha" (V).

---

on Eastern Eucharistic Prayers: EL 3(1980)209-228; Id., *Eucharistic Offering: does Research intoOrigins make any difference?:* Stud Lit 2(1982-1983)87-103; Id., *L'offrande eucharistique:* LMD 154(1983)81-106; G. Ramis, *El memorial eucarístico:* EL 3(1982)189-208; M. Gesteira, *La eucaristía como "memorial" en la Tradición patrística:* RET 3(1993)341-387; 4(1993)425-447.

La dimensión escatológica aparece clara en la III, IV y I reconciliación. La bajada al "lugar de los muertos" pertenece ya a la profesión de fe de los primeros cristianos: cf. 1 P 3,18-22.

b) Por otra parte, este memorial de la muerte sacrificial de Cristo se convierte en ofrecimiento: el presidente ofrece a Dios la entrega pascual de Cristo en la cruz. Y lo hace con la convicción de que el acontecimiento se hace de alguna manera presente en la celebración:

"te ofrecemos, Dios de gloria y majestad... el sacrificio puro, inmaculado y santo" (I),
"te ofrecemos el pan de vida y el cáliz de salvación (II),
"te ofrecemos en esta acción de gracias el sacrificio vivo y santo" (III),
"dirige tu mirada sobre la ofrenda de la Iglesia y reconoce en ella la víctima por cuya inmolación quisiste devolvernos tu amistad" (III),
"te ofrecemos su cuerpo y su sangre, sacrificio agradable a ti y salvación para todo el mundo" (IV),
"dirige tu mirada, Padre santo, sobre esta ofrenda; es Jesucristo que se ofrece con su cuerpo y su sangre y, por este sacrificio, nos abre el camino hacia ti" (V),
(en la edición típica latina de 1991: "tibique panem vitae et calicem benedictionis offerimus; in oblationem Ecclesiae tuae, in qua paschale Christi sacrificium nobis traditum exhibemus, respice propitius...") (V),
"te ofrecemos, Dios fiel y verdadero, la víctima que devuelve tu gracia a los hombres" (I reconciliación),
"te ofrecemos lo mismo que tú nos entregaste: el sacrificio de la reconciliación perfecta" (II reconciliación),
"te ofrecemos el pan de la vida y el cáliz de la salvación, proclamando así la muerte y resurrección de tu Hijo" (I niños)".

La plegaria eucarística presenta así íntimamente relacionados entre sí el aspecto sacrificial y el memorial: lo que celebramos es la memoria sacramental del sacrificio de la cruz. La sucesión de los verbos en la plegaria IV expresa la dinámica de este momento: al celebrar... recordamos... proclamamos... esperamos... ofrecemos. Más escuetamente, "memores... offerimus".

Si toda la plegaria es memorial, esta fórmula, inmediatamente después del relato, y precedida ahora por la aclamación del pueblo en la misma dirección, es la que le da su sentido más explícito.

La alabanza al Padre se ha hecho memoria de la pascua de Cristo, pero se concreta todavía más en la ofrenda sacrificial: nuestra alabanza y acción

de gracias es el ofrecimiento a Dios de lo mejor que ha sabido dar la humanidad en su historia, el sacrificio pascual de Cristo, que estamos celebrando y proclamando, y del que vamos a participar sacramentalmente. La Iglesia pone en la presencia del Padre el acontecimiento de la muerte pascual de Cristo ("reconoce en ella...", III).

Autoofrenda de la Iglesia

Todavía hay otro aspecto que en varias de las plegarias completa la anámnesis y la ofrenda: *el ofrecimiento* que la comunidad hace, no sólo del sacrificio de Cristo, sino *de sí misma.* Es un aspecto que ya comentamos en el capítulo de la teología, al hablar de la eucaristía como sacrificio.

La comunidad se solidariza y se hace contemporánea del sacrificio pascual de Cristo, auto-ofreciéndose por él y con él:

> "que él (el Espíritu) nos transforme en ofrenda permanente" (III),
> "seamos víctima viva para tu alabanza" (IV),
> "acéptanos también a nosotros, Padre santo, juntamente con la ofrenda de tu Hijo" (II reconciliación),
> "acéptanos a nosotros juntamente con él" (I niños),
> "él se ha puesto en nuestras manos para que te lo ofrezcamos como sacrificio nuestro y junto con él nos ofrezcamos a ti" (II niños),
> "te pedimos que nos recibas a nosotros con tu Hijo querido" (III niños).

Esta autoofrenda se enlaza con la invocación que se hará al Espíritu sobre la comunidad celebrante. La finalidad de la eucaristía va a ser precisamente esta: que no sólo se transformen el pan y el vino en la realidad de Cristo, sino que toda la comunidad se transforme en su cuerpo, que vaya siendo su cuerpo único y lleno de vida y, por tanto, también ofrecido al Padre en continuada ofrenda, "viva" y "permanente". Y por eso pedimos -sobre todo en el texto del canon romano- a Dios que se digne aceptar esta ofrenda, de Cristo y nuestra.

Esta actitud de solidaridad con el Oferente supremo, que sigue siendo Cristo, ofreciéndole a él y ofreciéndonos nosotros mismos en él y con él, es una de las dimensiones que más profundidad dan a la eucaristía cristiana. Y es bueno que se exprese con palabras claras. El sacrificio de Cristo atrae a su esfera a la Iglesia, que se ofrece y es ofrecida por Cristo al Padre.

San Agustín expresaba así esta perspectiva: "Cristo se entregó una vez para que nosotros nos convirtiéramos en su cuerpo. Pero de esta entrega suya

quiso que hiciéramos un sacramento cotidiano en el sacrificio de la Iglesia, que así por el hecho de ser cuerpo de Cristo cabeza, aprende a ofrecerse a sí misma en él, y así se realiza cada vez el mejor sacrificio, o sea, nosotros mismos, ciudad de Dios, cuando en nuestra oblación celebramos el sacramento del sacrificio" (*De Civ. Dei* 10,6...).

LA DOBLE INVOCACIÓN DEL ESPÍRITU

Después de la alabanza al Padre y la memoria y ofrenda del acontecimiento pascual de Cristo, llegamos a la *epíclesis*, la invocación que hacemos al Padre para que envíe su Espíritu sobre nuestra eucaristía.

"Epiclesis" (de "epi-kaleo", "in-vocare", "llamar sobre") significa invocación. Como las oraciones bendicionales judías concluían con la súplica, así nuestra plegaria eucarística pide a Dios que venga su fuerza salvadora sobre lo que celebramos y sobre nosotros mismos.

En realidad, toda la plegaria es una invocación a Dios. Pero en este momento explicitamos la petición, como hacemos también en la oración central de otros sacramentos: sobre el agua bautismal, sobre el crisma de la confirmación o sobre los ordenandos en los ministerios. A ese mismo Dios, a quien alabamos y damos gracias por lo que ha realizado en la historia de la salvación, y sobre todo en el momento central de Cristo, le pedimos que hoy y aquí siga actuando por su Espíritu. [35]

---

35 W. DANZE, *Vienne ton Saint-Esprit sur ces dons. L'epiclése, hier et aujourd'hui:* Comm Lit 5(1980)364-390; D. DUFRASNE, *Quand donnerons-nous enfin ses chances à l'epiclèse de l'Esprit?:* Comm Lit 2(1984)113-136; A. JOOS, *Eucaristia e spiritualità dell'epiclesi*, ed. Ancora, Milano 1985; J. LÓPEZ, *La Eucaristía, Pentecostés permanente del Espíritu "que da la vida":* Est Trin 3(1983)327-366; J.H. MCKENNA, *Eucharist and Holy Spirit. The Eucharistic Epiclesis in 20th. Century Theology*, Great Wakering 1975, 275 pp.; ID., *The Epiclesis revisited:* EL 4-5(1985)314-336; 5-6(1976)446-482; S. RINAUDO, *La Liturgia epifania dello Spirito*, LDC, Torino 1980; P. SIMAN, *La dimensión pneumática de la eucaristía según la tradición siria de Antioquía:* Conc (extra) (1974)82-98; A.M. TRIACCA, *Teología y liturgia de la epíclesis en la tradición oriental y occidental:* Phase 149-150(1985)379-424; VARIOS, *Le saint Esprit dans la liturgie*, Roma 1977; R. POU, *El encuentro de Dios en la invocación:* Phase 126(1981)461-481; J. PINELL, *Anámnesis y epíclesis en el*

En los documentos de los primeros siglos, y como herencia de la eucología judía, aparecen a veces invocaciones al "nombre de Dios", o al "Verbo", o a Cristo Jesús. Pero pronto, sobre todo en oriente, prevalece la invocación a Dios para que envíe a su Espíritu.

Las dos epíclesis

En occidente (y en algunas anáforas del tipo alejandrino) tenemos dos epíclesis: una sobre el pan y el vino ("sobre estos dones", "sobre la oblación de tu Iglesia"), para que el Espíritu de Dios los transforme en el cuerpo y sangre de Cristo ("para que haga... para que bendiga... santifique... transforme": "poiein", "metapoiein", "hagiazein"), y otra sobre la comunidad que celebra y que va a participar de estos dones eucaristizados, para que también a ella la transforme el Espíritu y haga de ella "un solo cuerpo y un solo espíritu".

Son, por tanto, una epíclesis "preconsecratoria" y otra "postconsecratoria". Una epíclesis "de consagración" y otra "de comunión".

En el resto de las anáforas orientales, y en la liturgia hispánica, las dos invocaciones se hacen seguidas, después del relato y del memorial.

> Como ya hemos indicado antes, ambas perspectivas tienen buen sentido, aunque a algunos les guste más el orden lógico del uso oriental e hispánico: en estas plegarias, el Espíritu es invocado después de la alabanza al Padre y del memorial de la obra salvadora de Cristo, incluida la memoria de su cena y de su muerte pascual. Entonces, la fuerza vivificadora del Espíritu es invocada unitariamente, sobre los dones y sobre la comunidad, aproximando también la plegaria a la comunión sacramental, que va a ser su culminación.
>
> Pero también tiene pleno sentido el invocarle inmediatamente antes de recordar las palabras y las acciones de Cristo en la última cena, dando

---

antiguo rito galicano: Didaskalia 4(1974)3-130; J. Lamberts, *Eucharistie et Esprit Saint:* QL 1(1986)33-52; M.A. Navarro, *La acción del Espíritu Santo en la transformación eucarística:* RET 1(1990)29-54 (en los SS. Padres); A. Thaler, *Die Epiklese in der Eucharistiefeier*: LJ 3(1996)178-199; C.I. González, *Presencia del Espíritu Santo en la Eucaristía. I. En torno a la primera epíclesis. II. Eulogia y Sanctus. III. La segunda epíclesis*: Rev Teol Limense 1(1995)49-75; 2(1995)220-246; 3(1995)394-420; G. Filias, *L'épiclèse eucharistique dans les liturgies de Basile le Grand et de Grégoire de Nazianze:* NRTh 1(1997)37-48; M.M. Garijo, *Epíclesis y Trinidad. Estudio histórico y sistemático:* Est Trin 1-2(1990)107-139; Varios, *Spiritus Sanctus in Liturgia:* EL 3-4(1976) 225-366; M. Gesteira, *La Eucaristía*, 577- 634.

así a este relato un tono, no tanto de recuerdo o conmemoración, sino de invocación, para que el memorial adquiera el sentido denso y actualizador del concepto. Así lo tienen las anáforas alejandrinas, el canon romano y todas las nuevas plegarias actuales del Misal Romano. También así lo ha organizado la "plegaria de Lima" (que reproducimos en el Apéndice), por influencia de M. Thurian, gran conocedor de la plegaria eucarística y partidario de esta doble epíclesis.

Algunos autores [36] hubieran preferido que en la última reforma se hubiera seguido el orden más lógico de los orientales, poniendo ambas epíclesis después del relato cristológico. Creen que tal como está, se rompe la lógica de la obra trinitaria, se fragmenta innecesariamente la actuación del Espíritu. Además, no se relaciona suficientemente la primera y la segunda epíclesis; se desdibuja la segunda, destacando mucho más la primera: la segunda no va acompañada de ningún gesto, en las concelebraciones se encomienda a uno de los concelebrantes, (mientras que la primera la recitan todos) y además, tal como se suele pronunciar a veces, parece una más de las intercesiones eclesiales que le seguirán.

Es difícil establecer los pasos que llevaron a esta epíclesis dentro de la plegaria, en los primeros siglos.

En algunos de los primeros testimonios (por ejemplo, en Justino) más bien aparece que, además de una invocación "al nombre de Dios", la invocación iba dirigida a veces al Verbo, en la línea del "ven, Señor Jesús" de la expresión "maranatha".

Pero poco a poco el "ven" se convirtió en el "envía", dirigido al Padre, pidiéndole que envíe a su Espíritu. Así aparecen como protagonistas activos de la eucaristía tanto Cristo como su Espíritu (que ya en 2 Co 3,17 aparecen íntimamente relacionados).

En la anáfora de Hipólito, a comienzos del siglo III, se invoca la venida del Espíritu tanto sobre los dones como sobre la comunidad. Y en la catequesis de Cirilo de Jerusalén (V,7) hemos leído que hacía una teología de esta invocación: "pues ciertamente cualquier cosa que tocare el Espíritu Santo será santificada y cambiada". [37]

---

36 R. ALBERTINE, *Problem of the (double) Epiclesis in the new Roman Eucharistic Prayers*: EL (1977)193-202; ID., *The Epiclesis Problem. The Roman Catholic Canon in the post-Vatican Liturgical Reform*: EL (1985)337-348; ID., *The Post Vatican Consilium's (Coetus X) treatment of the Epiclesis Question*: EL 6(1988)385-405; K.W. DE JONG, *Questions à propos de la double épiclèse*: QL 4(1987)256-276.

37 Para una visión más amplia de este proceso evolutivo, cf. B.D. SPINKS, *The Consecratory Epiklesis in the Anaphora of St. James*: St Lit 1(1976)19-38.

Unos ejemplos de la doble epíclesis que las anáforas orientales unen después de la anámnesis son la de Teodoro de Mopsuestia y la de san Marcos:

"Venga, Señor, la gracia del Espíritu Santo. Descanse y repose sobre esta oblación que hemos ofrecido en tu presencia, la santifique y haga de este pan y de este cáliz el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, transformándolos tú mismo, y santificándolos con la acción del Espíritu Santo. De manera que la recepción de estos misterios sea para todos los que participen en ellos fuente de vida eterna... De tal manera que todos juntos seamos unidos por un mismo vínculo de caridad y de paz y lleguemos a ser un solo cuerpo y un solo Espíritu, como hemos sido llamados a una sola esperanza en nuestra vocación".

"Mira sobre nosotros y envía sobre estos panes y estos cálices a tu Espíritu Santo para que los santifique y perfeccione como Dios omnipotente y haga de este pan el cuerpo y de este cáliz la sangre de la nueva alianza del mismo Señor, y Dios, y Salvador, y supremo Rey nuestro Jesucristo. Que nos sean a todos los que de ellos participamos para fe, sobriedad, salud, sabiduría, santificación, renovación del alma, del cuerpo y del espíritu, comunicación de felicidad, de vida eterna y de inmortalidad, glorificación de tu santísimo Nombre y remisión de los pecados".

La epíclesis sobre los dones

El sentido de la primera epíclesis es el de invocar la fuerza salvadora de Dios sobre los dones eucarísticos, para que también para nosotros las palabras de Cristo tengan su eficacia por el Espíritu dador de vida.

El mismo Espíritu que obró la encarnación del Hijo de Dios, el que dio sentido a su muerte (cf. Hb 9,14), el que le resucitó de entre los muertos (cf. Rm 8,11), es el que realiza ahora el misterio eucarístico. El sacerdote, en nombre de toda la comunidad, dice la invocación imponiendo sus manos sobre el pan y el vino.

El canon romano no nombra explícitamente al Espíritu, aunque en la traducción castellana se hizo una alusión evidente a él: "esta ofrenda... para que sea cuerpo y sangre de tu Hijo amado... haciéndola espiritual"; en latín es más genérico: "benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris".

Giraudo, en las obras señaladas, le quita importancia a esta ausencia explícita del Espíritu en el canon romano: las plegarias de tono epiclético (las que ya antes del relato incluyen la petición) no necesitan estrictamente esta mención del Espíritu, mientras que sí la necesitan las de tipo más

"anamnético". Y viceversa, las "epicléticas" necesitan más la explicitación del memorial que las que ya son enteramente anamnéticas.

En las nuevas plegarias sí se ha querido explicitar la petición del Espíritu:

"santifica estos dones con la efusión de tu Espíritu, de manera que sean para nosotros cuerpo y sangre de Cristo" (II),

"te suplicamos que santifiques por el mismo Espíritu estos dones que hemos separado para ti, de manera que sean cuerpo y sangre de Jesucristo" (III)

"que este mismo Espíritu santifique estas ofrendas para que sean Cuerpo y Sangre de Jesucristo..." (IV),

"te rogamos, Padre todopoderoso, que envíes tu Espíritu sobre este pan y este vino, de manera que sean para nosotros cuerpo y sangre de Jesucristo" (V, en la versión anterior),

"rogamus ergo te, Pater clementissime, ut Spiritum Sanctum emittas, qui haec dona panis et vini sanctificet, ut nobis Corpus et Sanguis fiant Domini nostri Iesu Christi" (en la versión latina típica de 1991),

"derrama la fuerza de tu Espíritu, de manera que estos dones sean para nosotros Cuerpo y Sangre de tu amado Hijo Jesucristo" (I reconciliación),

"haz que, por la fuerza de tu Espíritu, sean para nosotros el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo, tu Hijo resucitado" (I niños).

La expresión "para nosotros" ("ut fiant nobis"), que aparece en algunas plegarias, tiene interesantes perspectivas sobre el sentido de la eucaristía dinámicamente comprendida. No significa ciertamente que "para los otros" no sean cuerpo y sangre de Cristo, como si el misterio dependiera totalmente de nuestra fe, pero sí que la eucaristía –la presencia y la autodonación de Cristo– tiene pleno sentido sólo "para nosotros", para la comunidad creyente que proclama, celebra y participa del misterio pascual de Cristo, si sabe acoger con fe su don.

La epíclesis sobre la comunidad

La segunda epíclesis es la invocación de la acción del Espíritu sobre la comunidad que va a participar en la comunión del cuerpo y sangre de Cristo, y por eso se llama "epíclesis de comunión".

Se pide a Dios que, por medio de su Espíritu, conceda a la comunidad, que está celebrando el memorial de la pascua de Cristo, y que va a participar de su donación sacramental, los frutos del sacramento: el amor, la vida, la unidad.

El efecto principal es el de la unidad:

"congregue en la unidad" (II),
"formemos en Cristo un solo Cuerpo y un solo Espíritu" (III),
"congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo..." (IV),
"derrama sobre nosotros el Espíritu del Amor, el Espíritu de tu Hijo" (V en todas sus variantes),
"fortalécenos con este mismo Espíritu a todos los que hemos sido invitados a tu mesa" (V a),
"fortalécenos a cuantos nos disponemos a recibir el cuerpo y la sangre de tu Hijo y haz que, unidos al papa y a nuestro obispo, seamos uno en la fe y en el amor" (V b),
"fortalece a tu pueblo con el cuerpo y la sangre de tu Hijo y renuévanos a todos a su imagen" (V c),
"haz que nuestra iglesia de N. se renueve constantemente a la luz del evangelio y encuentre siempre nuevos impulsos de vida" (V d),
"concédeles que, participando del único sacrificio de Cristo, formen, por la fuerza del Espíritu Santo, un solo cuerpo, en el que no haya ninguna división" (I reconciliación),
" que nos acerquemos a esta mesa santa para recibir el cuerpo y la sangre de tu Hijo, unidos como una sola familia en la alegría del Espíritu Sano" (I niños),
"danos tu Espíritu de amor a los que participamos en esta comida, para que vivamos cada día más unidos en la Iglesia" (II niños),
"nos has llamado a esta mesa, para que en la alegría del Espíritu Santo, comamos el cuerpo de tu Hijo. Haz que este pan de vida eterna nos dé fuerza y nos ayude a servirte cada día mejor" (III niños).

Como en Pentecostés el Espíritu llenó de su vitalidad a la Iglesia naciente, ahora, al celebrar la eucaristía de Cristo, la comunidad desea transformarse –ella, no sólo los dones de pan y vino– en el cuerpo de Cristo. Si la primera epíclesis pedía la verdad del cuerpo eucarístico de Cristo, ahora se mira a lo que podemos considerar como la finalidad última del sacramento: la construcción y maduración del cuerpo eclesial de Cristo. Y ambas transformaciones se las pedimos a Dios invocando la venida de su Espíritu. La finalidad última de la eucaristía es que la comunidad que la celebra, participando en ese pan, que se ha convertido en el cuerpo de Cristo, sea ella misma, la comunidad, cuerpo único y unido de Cristo. El Espíritu transforma el pan y el vino para, a través de ellos, transformar a la comunidad y hacerla crecer y madurar en su unión con Cristo.

¿Epíclesis o palabras del relato?

Ha habido en la historia una controversia teológica sobre el valor de la epíclesis dentro de la plegaria.

Los orientales han atribuido siempre la eficacia transformadora del pan y del vino a la invocación del Espíritu, aunque también, evidentemente, han apreciado las palabras de Cristo en el relato. Los occidentales han puesto tradicionalmente el énfasis en las palabras de Cristo, aunque hubiera también una invocación a Dios sobre la eucaristía. En el fondo, parece que se puede afirmar que los orientales han desarrollado más la teología pneumatológica, en este y en otros campos de la vida eclesial. [38] Y los occidentales, la cristológica.

> F.R.Gahbauer [39] presenta cómo en la liturgia bizantina, con mayor fuerza incluso que en las demás anáforas orientales, se acentúa el protagonismo del Espíritu. Es él quien prepara a los celebrantes, y para ello se le invoca. Se afirma a veces que el Espíritu "concelebra" con nosotros. El intercambio de los dones en el ofertorio no termina en que Dios nos dé a Cristo, sino también a su Espíritu: nosotros le ofrecemos estos dones y le pedimos que nos dé su Espíritu. La invocación del Espíritu, la epíclesis, es la decisiva para entender la transformación eucarística del pan y del vino. La mezcla del pan en el cáliz de vino, antes de la comunión, se interpreta como "plenitud del Espíritu", y además se realiza en esta liturgia bizantina el gesto simbólico del "zeón", del agua caliente que se vierte en el cáliz, también como símbolo del Espíritu. Y de alguna manera se dice que los fieles reciben en la comunión también al Espíritu, no sólo el cuerpo y la sangre de Cristo.

Ahora, en la reforma después del Vaticano II, se ha aceptado este enriquecimiento evidente de nuestra plegaria, con las claras invocaciones del Espíritu que se han incluido en ella. Pero con ello no se ha resuelto la pregunta que durante siglos se ha levantado sobre el actor principal de la eficacia eucarística.

La pregunta va unida a otra cuestión muy debatida: *el momento de la consagración* del pan y del vino.

---

38 J.M.R. Tillard, *L'Eucharistie et le Saint Esprit*: NRT 90(1968)363-387.

39 F.R. Gahbauer, *Der Heilige Geist in der byzantinischen Liturgie **nach der** Überlieferung der Kirchenväter*: EO 1(1995)71-101.

En los primeros siglos esto no había constituido problema. Los testimonios que hemos leído, tanto los que ponían énfasis en el papel del Espíritu (Cirilo, Juan Crisóstomo, Hipólito) como los que resaltaban las palabras del relato (Justino, Ambrosio, Agustín), no hacían sus afirmaciones en tono polémico o exclusivo contra otras explicaciones. Más bien, en los primeros siglos, la tendencia fue considerar toda la anáfora como invocatoria y decisiva.

Fue el período escolástico el que planteó el problema: cuando racionalizaron la comprensión de la eucaristía en términos de "materia" y "forma", y por tanto con una concepción más bien "instantánea" del cambio del pan y del vino, con la transustanciación, es cuando más se suscitó la pregunta de "cuándo" sucede este cambio. Con algunas formulaciones negativas y hasta hirientes para con los orientales, llegando a negar la validez de la epíclesis y aislando prácticamente el "relato" como momento único de "consagración", se provocó la radicalización de los ortodoxos. En el siglo XIV llegó el tema a su punto álgido con Nicolás Cabasilas y la respuesta del concilio de Florencia el año 1439 (DS 1320).

Ahora volvemos a entender la presencia de Cristo no tanto en una clave de instantaneidad, tratando de señalar el "momento" en que sucede el misterio, sino a partir de una presencia más en clave interpersonal, tendiendo a ver todo el conjunto de la plegaria, sobre todo el relato, el memorial y la invocación del Espíritu, ahora explícita, como una realidad única, dinámica, en la que Dios actúa para nosotros toda la fuerza salvadora del sacramento. Desde una clave personalista –el encuentro del Resucitado con su comunidad, como alimento escatológico– pierde ciertamente importancia el factor espacio-temporal y la cuestión del momento exacto en que sucede la identificación del Señor con el pan y el vino.

Cristo sigue actualizando su auto-donación de la cena y de la cruz, por medio del Espíritu. O bien, el Espíritu hace actual lo que Cristo hizo y dijo entonces. Y nosotros invocamos al Padre y proclamamos el memorial de la pascua, con la convicción de que el misterio se hace acontecimiento para nosotros hoy y aquí.

Otra pregunta, que ya hemos mencionado, se refiere al "orden lógico". La organización que de la anáfora hacen las Iglesias orientales parece más coherente con la teología trinitaria: nombran al Espíritu y piden su eficacia después de haber dado gracias al Padre en el prefacio y en su prolongación, y después de haber recordado lo que hizo y dijo Cristo Jesús en la última Cena. En este orden, se pide al Padre que envíe su Espíritu y haga eficaz también para nosotros hoy y aquí lo que Cristo hizo entonces.

El sentido de la epíclesis

Más importante es comprender los valores de la epíclesis.

Esta invocación es un recordatorio continuado, dentro de la plegaria eucarística, de que la fuerza salvadora de Dios es la que actúa en nuestra celebración, al igual que en toda la historia de la salvación. No es la comunidad la que "dispone" de Dios, por muy sagradas que sean sus palabras y acciones: sino que "se pone a disposición" de Dios y de su iniciativa. A él, que es el Santo, le pedimos que "santifique" estos dones y a la comunidad. Ya que los cielos y la tierra están "llenos" de su gloria, le pedimos que "llene" ("impleat, repleat") de su Espíritu nuestra eucaristía. Es relativamente poco importante que se nombre o no al Espíritu, o al Verbo: lo que sí es decisivo es que nuestra actitud es de súplica humilde y confiada, convencidos de que Dios es el que actúa.

La epíclesis nos hace confesar que es el Espíritu el que santifica, el que transforma, el que da vida. El Espíritu que en el inicio del cosmos, aleteando sobre las aguas primordiales, las llenó de vida, según el Génesis. El Espíritu que actuó en el seno de la Virgen María de Nazaret, y así su hijo, que podía haber sido sencillamente "el hijo de María y de José", fue "el Hijo de Dios", por obra del Espíritu. El mismo Espíritu que actuó en el sepulcro e hizo que Jesús pasara a una nueva existencia de gloria. El mismo Espíritu que en Pentecostés llenó de vida a la primera comunidad eclesial: es el que actúa ahora sobre los dones eucarísticos y sobre la comunidad. Ahora se trata de la "resurrección" del pan y del vino y de la comunidad: o sea, la incorporación a la esfera de Cristo Resucitado de los dones sobre el altar y, sobre todo, de la comunidad que participa de ellos. En prolongación del sacramento del bautismo, que también es incorporación –por el agua y el Espíritu– a Cristo Resucitado, y de la confirmación, que es la donación del mejor regalo del Resucitado: su Espíritu.

También ha sido un enriquecimiento el que la segunda epíclesis nos haga mirar claramente hacia la finalidad última de la eucaristía, la transformación de la comunidad. Naturalmente que no dejamos de creer y admirar la transformación de dos elementos tan nuestros como el pan y el vino, elegidos para esta donación de Cristo: sobre ellos hemos pedido la fuerza del Espíritu. Pero el Espíritu es invocado –por desgracia, no con tanto énfasis– también sobre los fieles, para que estos, recibiendo el don eucarístico de Cristo, y llenos del amor, la vida, la unidad , la santidad y la verdad del Espíritu, se conviertan también en lo que deberían ser: el cuerpo vivo de Cristo. La segunda epíclesis (y su cumplimiento, las intercesiones eclesiales, la comu-

nión y la vida de la comunidad) **da sentido pleno a la** primera (que termina en la consagración de los dones).

En nuestra generación ha habido una feliz vuelta al Espíritu y su papel protagonista. Y no sólo en cuanto a la Eucaristía, sino también en los otros sacramentos y en general en la vida de la Iglesia. [40]

Cada vez más se toma conciencia también de que es él, el Espíritu de Jesús, quien hace viva la palabra de Dios: el mismo que inspiró a los autores sagrados, es el que anima a los oyentes de esta palabra. También es el alma de la oración: el que inspiró a los salmistas de hace dos mil quinientos años es el que anima y da densidad orante a los que recitan y cantan los salmos en el año 2000.

Y el que actúa sobre la comunidad comulgante es también quien anima y da capacidad de unión y de ímpetu misionero y de compromiso en medio de la sociedad a la comunidad eclesial. La "unitas Spiritus Sancti" es la Iglesia entera. La Iglesia, "locus ubi Spiritus floret", como dijo Hipólito.

La explicitación de la epíclesis del Espíritu en las nuevas plegarias eucarísticas, a partir de 1968, es un claro síntoma de este redescubrimiento del Espíritu, corrigiendo así lo que se podría llamar un excesivo cristocentrismo.

El Espíritu Santo en el Catecismo

El Catecismo de la Iglesia Católica ha completado lo que el Concilio había dicho algo tímidamente: el protagonismo del Espíritu, no sólo en los otros momentos de la vida cristiana, el amor, la diaconía, la unidad, la verdad, la creatividad, sino en concreto en la celebración litúrgica y sacramental.

Las páginas que dedica a la actuación del Espíritu en la liturgia (CCE 1091-1109), a las que hay que añadir las que dedica en la primera parte al

---

40 A.M. Triacca, *L'azione silenziosamente efficace dello Spirito santo nella proclamazione della Parola di Dio:* Lit 362-362(1982)294-301; Id., *La presenza e l'azione dello Spirito santo nella celebrazione dei sacramenti:* Lit 425-426(1985)26-62; D. Bertetto, *El Espíritu Santo actualiza la salvación de la Iglesia a través de los sacramentos:* Est Trin 2(1984)191-253; I. Oñatibia, *Por una mayor recuperación de la dimensión pneumatológica de los sacramentos:* Phase 96(1976)425-439; E.Aliaga, *El Espíritu Santo que actúa en la liturgia:* Anal Valent 47(1998)1-23; J.M. De Miguel, *Presencia del Espíritu Santo en la celebración eucarística:* Est Trin 1-2(1990)141-159.

artículo del credo "creo en el Espíritu Santo" (683-747), son ante todo una novedad, porque ningún otro documento había afirmado con tanta convicción este papel activo del Espíritu: el Espíritu es pedagogo, preparador, memoria, animador y actualizador del misterio de Cristo en la celebración litúrgica.

El Espíritu "actualiza el único Misterio" (1104); "el poder transformador del Espíritu Santo en la liturgia apresura la venida del Reino" (1107); "la finalidad de la misión del Espíritu en toda acción litúrgica es poner en comunión con Cristo para formar su Cuerpo. El Espíritu Santo es como la savia de la viña del Padre que da su fruto en los sarmientos" (1108); "la Iglesia pide al Padre que envíe el Espíritu Santo para que haga de la vida de los fieles una ofrenda viva a Dios mediante la transformación espiritual a imagen de Cristo, la preocupación por la unidad de la Iglesia y la participación en su misión por el testimonio y el servicio de la caridad" (1109); "como el fuego transforma en sí todo lo que toca, así el Espíritu Santo transforma en vida divina lo que se somete a su poder" (1127).

Antes hemos tenido la ocasión de comparar la presentación que hace el misal de Pablo VI de la plegaria eucarística con la que nos ofrece el Catecismo. Aquí resaltamos sólo la referencia que hace a la epíclesis del Espíritu.

Al hablar de la eucaristía, el Catecismo resume la doble petición sobre los dones y la comunidad:

"en la *epíclesis*, la Iglesia pide al Padre que envíe su Espíritu Santo (o el poder de su bendición, como en el canon romano) sobre el pan y el vino, para que se conviertan por su poder, en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, y que quienes toman parte en la eucaristía sean un solo cuerpo y un solo espíritu (algunas tradiciones litúrgicas colocan la epíclesis después de la anámnesis)" (CCE 1353; cf. la definición de epíclesis también en CCE 1105).

Es interesante que contemple el caso del canon romano, que no tiene una invocación explícita del Espíritu, y también que no ponga ninguna objeción a la unión de las dos epíclesis después del relato, como hacen las anáforas orientales y la hispánica.

En otros pasajes explicita claramente el Catecismo que la transformación del pan y del vino se deben, por una parte, a las palabras de Cristo, y por otra al Espíritu:

"el pan y el vino que, por las palabras de Cristo y por la invocación del Espíritu Santo, se convierten en el Cuerpo y la Sangre de Cristo" (CCE 1333); "los Padres de la Iglesia afirmaron con fuerza la fe de la Iglesia en la eficacia de la palabra de Cristo y de la acción del Espíritu Santo para

obrar esta conversión" (1375); "sobre los cuales es invocada la bendición del Espíritu Santo y el presbítero pronuncia las palabras de la consagración dichas por Jesús en la última cena" (1412).

La epíclesis en los acuerdos ecuménicos

En las declaraciones y en las plegarias ecuménicas es también notoria la insistencia con que se habla del protagonismo del Espíritu en la eucaristía:

En una plegaria eucarística de Taizé (1968) se pide como 1ª epíclesis: "envía de nuevo el Espíritu de tu poder para consagrar esta eucaristía: que el Espíritu Santo creador cumpla la palabra de tu amado Hijo..."; y en la 2ª invocación, sobre la comunidad: "envía de nuevo el Espíritu de tu santidad para santificar a tu Iglesia como en el día de Pentecostés...".

En la declaración anglicano-católica de Windsor (1971): "Por esta oración de acción de gracias, palabra de fe dirigida al Padre, el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo por la acción del Espíritu Santo, de tal manera que en la comunión comemos la carne de Cristo y bebemos su sangre".

En el acuerdo del grupo ecuménico de Dombes (1972): "Cristo, en su intercesión celeste, pide al Padre que envíe su Espíritu a sus hijos. Por esta razón, la Iglesia, viviendo la nueva alianza, ora con confianza para obtener el Espíritu, para ser renovada y santificada por el pan de vida, conducida a la plenitud de la verdad y fortificada para desempeñar su misión en el mundo. Es el Espíritu el que, invocado sobre la asamblea, sobre el pan y el vino, nos hace a Cristo realmente presente, nos lo da y nos lo hace discernir... Reconocemos el carácter epiclético de toda la plegaria eucarística".

En "La Cena del Señor", de la comisión católico-evangélica (1978): "Jesús, durante su vida, lo hizo todo en el Espíritu Santo... También la acción eucarística de Jesús se realiza por el Espíritu Santo. Todo lo que el Señor nos da y todo lo que nos hace aptos para apropiárnoslo, es don del Espíritu Santo. Esto se expresa en la liturgia, muy particularmente en la invocación del Espíritu Santo (epíclesis). Cuando hace memoria de la intercesión de Cristo, su gran Sacerdote, la Iglesia pide con confianza el don de su Espíritu, a fin de que, por los dones eucarísticos, ella misma sea renovada, santificada y confortada para realizar su misión en el mundo. Gracias al Espíritu Santo el pan y el vino se convierten, por la palabra creadora, en Cuerpo y Sangre de Cristo. El Espíritu de amor hace efectivo el sacramento del amor en el cual el amor divino alcanza al hombre en su realidad terrena para atraerlo hacia sí".

En "Bautismo, Eucaristía, Ministerio", del Consejo ecuménico de Igle-

sias (Lima 1982): "El Espíritu Santo hace que Cristo crucificado y resucitado esté realmente presente para nosotros en el convite eucarístico, cumpliendo la promesa contenida en las palabras de la institución. El Espíritu Santo es la inconmensurable fuerza de amor que hace operante el acontecimiento eucarístico y que sigue haciéndolo eficaz... En la certeza de ser escuchada en razón de la promesa de Jesús, la Iglesia pide al Padre el Espíritu Santo para que realice el acontecimiento eucarístico: la presencia real de Cristo crucificado y resucitado dando su vida por toda la humanidad".

Ver la doble formulación de la epíclesis en la plegaria eucarística "la fiesta de la vida", de esa misma reunión de Lima, cuyo texto está en nuestro apéndice.

EN COMUNIÓN CON TODA LA IGLESIA

La última parte de la plegaria **se puede llamar "intercesiones eclesiales"** o bien " comunión eclesial".

Después de la alabanza, la petición

En las plegarias romanas, la segunda epíclesis se prolonga o se explicita con unas peticiones por la Iglesia, aunque también se extienden a veces a pedir la salvación de todo el mundo. Recordamos cómo en las oraciones judías, que están en la raíz de nuestra anáfora cristiana, a la alabanza y acción de gracias le sucedía lógica y connaturalmente la petición: el mismo Dios que en el pasado selló su alianza con el pueblo, es al que la comunidad dirige su petición para que siga protegiendo y salvando. También en la *Didaché* leíamos una hermosa intercesión por la Iglesia, pidiendo su unidad desde las cuatro direcciones de la tierra.

> En la liturgia hispánica no se contienen aquí estas intercesiones. Después del rito de la palabra y de la preparación de los dones sobre el altar, se había realizado una solemne profesión de comunión eclesial, con la lectura de los dípticos, recordando a los bienaventurados, los difuntos ("pausantes") y las comunidades cristianas de la Iglesia universal.

No puede considerarse que esto sea un duplicado de la oración universal, que elevamos a Dios al final de la liturgia de la palabra. Allí la oración –sobre todo, la respuesta a las intenciones– la dirige a Dios toda la comunidad, ejerciendo su sacerdocio mediador e intercesor, y la atención se dirige sobre todo al mundo y sus preocupaciones, aunque también se incluyen normalmente peticiones por la Iglesia universal y la comunidad local, y por

sus pastores. Ahora, el presidente de la celebración, como prolongación de la alabanza y del memorial de la pascua, como fruto de la actuación del Espíritu sobre nuestra eucaristía y sobre la comunidad, y unido a la intercesión de Cristo Sacerdote, pide por la Iglesia y su maduración como cuerpo de Cristo, acentuando el tono de "comunión eclesial" de la asamblea celebrante. [41]

Más que "pedir por", lo que hacemos es hacer una profesión de que estamos "en comunión con", "una cum". Hacemos "intercesión", pero sobre todo queremos expresar la "comunión".

La Iglesia se entiende aquí en toda su dimensión: la Iglesia peregrina, con su pueblo y sus pastores; la de los difuntos, a los que tenemos muy presentes y encomendamos a Dios; y la de los santos, sobre todo la Virgen María y los apóstoles, con los que nos sentimos también muy unidos.

La Iglesia peregrina

Las ideas de comunión y de intercesión se alternan cuando en la plegaria nos acordamos de la Iglesia peregrina en este mundo.

En el canon romano decimos claramente que estamos en unión con el papa y los obispos ("una cum famulo tuo Papa nostro..."). En otras plegarias se expresa a veces la petición por esos pastores y las comunidades cristianas ("acuérdate del papa... de nuestro obispo").

El sentido es importante: nosotros celebramos la eucaristía, no como un grupo particular, sino unidos a toda la Iglesia y en especial con sus pastores. No la estamos inventando nosotros aquí y ahora: tiene unos lazos de comunión con la comunidad extendida por toda la tierra y con la comunidad que lleva veinte siglos celebrando la eucaristía como su sacramento central, por encargo de Cristo y siguiendo el ejemplo de la comunidad apostóli-

---

41 R. Kaczynski, *Die Interzessionen im Hochgebet*, en "Gemeinde im Herrenmahl", 1976, 303-313; Id., *Die Aussagen über die kirchliche Gemeinschaft in den Texten des Hochgebets*, en "Liturgia, opera divina e umana", Roma 1982, 329-351; W.J. Grisbrooke, *Intercession at the Eucharist*: St Lit 4(1965)129-155; 5(1966)20-44 y 87-103; W. Danze, *Intercéder durant la prière eucharistique:* Comm Lit 1(1979)23-34; 2(1979)118-132; 3(1979)202-213; O.J. Leblanc, *A Consideration of Intercessory Prayer within the Eucharist:* The Dunwoodie Rev 8(1968)115-132; E. Lanne, *L'Eglise une dans la prière eucharistique:* Irén 3(1977)326-344; 4(1977)511-519; Id., *L'intercession pour l'Eglise dans la prière eucharistique*, en "L'Eglise dans la liturgie", Roma 1980, 183-208; T. Maas-Ewerd, *"Fürbitten" im Eucharistischen Hochgebet?*: Heil Dienst 1(1972)17-21; 2(1972)67-77.

ca. Histórica y geográficamente estamos unidos a ellos. No somos los primeros ni somos los únicos.

Se nombra en las diversas plegarias a la Iglesia santa y católica, peregrina en este mundo, Iglesia universal, el pueblo santo de Dios, que él mismo ha redimido y adquirido. En particular se nombra al papa y al obispo, así como a los demás pastores de la comunidad. También a la comunidad presente, a los seres queridos, a los que han querido que se tuviera un recuerdo especial por ellos. Y el recuerdo se extiende a veces al mundo entero, para que esta eucaristía sea salvadora para todos, o a los que vivieron en la amistad de Dios en todos los tiempos, o a los que le buscan con sincero corazón.

El fruto de la pascua, de la que una comunidad local participa celebrando la eucaristía, por la acción vivificadora del Espíritu, es que precisamente toda la Iglesia vaya creciendo en su identidad esencial de cuerpo de Cristo.

Nombrar al papa y al propio obispo es un modo de pedir por ellos, y sobre todo, de expresar comunión: nuestra eucaristía es "legítima", como decía san Ignacio, sólo si estamos en sintonía con la comunidad y sus pastores. Precisamente esta celebración es la expresión de la unidad eclesial. [42] La costumbre es muy antigua, ya de las Iglesias orientales, y de la liturgia hispánica, con la lista de los dípticos en el ofertorio. El obispo, para la diócesis propia, y el papa para toda la Iglesia, son los signos y representantes de Cristo Pastor, para bien de la comunidad. Recordar su nombre es hacer profesión de unidad eclesial. No es un signo de honor y reverencia, sino de comunión.

Los difuntos

Nos sentimos unidos a los difuntos, los que "nos han precedido con el signo de la fe y duermen el sueño de la paz", los que "durmieron con la esperanza de la resurrección" y "descansan en Cristo", "nuestros hermanos que

---

42 P. Farnés, *Significado de la proclamación del nombre del Obispo en la Plegaria Eucarística:* Orac. de las Horas 5(1990) 153-158 (y en "Pastoral de la Eucaristía", Dossiers CPL 49, 1991, 99-103); A. Cuva, *"Con Nuestro Obispo N.". La mención del Obispo en la Plegaria Eucarística:* Past Lit 204(1991)23-36 (antes en Not 296, 1991, 130-142); la norma concreta y detallada de qué nombres se deben y cuáles se pueden decir, en Not (1972)347-349, con comentario de Gy, o en EL (1973)127-130, con comentario de C. Braga.

Cf. en A. Tourneux, *L'évêque, l'eucharistie et l'Église locale dans Lumen Gentium 26*: Ephem Theol Lov 1(1988)106-141, la historia y el comentario a este denso número de la LG, en que aparece el ministerio del obispo, sobre todo en la eucaristía, como central en la comunidad local.

murieron en la paz de Cristo", "nuestros hermanos difuntos, que confiamos a tu misericordia", "los que han muerto en tu paz". Dos de las plegarias con los niños piden en concreto: "acuérdate de los que ya murieron y recíbelos con amor en tu casa", "acuérdate de nuestros hermanos que han muerto, admítelos a contemplar la luz de tu rostro".

También nos sentimos unidos y oramos por los no cristianos, todos los difuntos, "cuya fe sólo tú conociste", los que "murieron en la amistad de Dios".

Por todos se pide al Señor que les conceda el lugar del consuelo, de la paz y de la luz, que sean recibidos en su Reino y puedan ver la luz del rostro de Dios.

En comunión con los santos

Nos sentimos particularmente unidos a los santos, hermanos nuestros que han recorrido ya el camino y se encuentran gozando de Dios, partícipes de la pascua definitiva de Cristo.

Este recuerdo tiene los caracteres de un "memorial": se pide a Dios que recuerde la vida y los méritos de los santos, para que se nos comuniquen también a nosotros las bendiciones que sobre ellos descendieron. [43]

Los santos se han incorporado ya, en su vida y en su muerte, a la salvación pascual de Cristo. Y siguen perteneciendo a nuestra familia. Estamos unidos a ellos. Son nuestros modelos de vida evangélica.

Se recuerda también su papel de intercesores: sus méritos y oraciones son la mejor "recomendación" para nosotros. Pertenecemos a la misma familia de los amigos de Dios, en especial de la Virgen María y los apóstoles:

> "veneramos la memoria, ante todo, de la gloriosa siempre Virgen María... y la de todos los santos: por sus méritos y oraciones concédenos en todo tu protección" (I),
>
> "y así, con María... y los apóstoles... merezcamos por tu Hijo Jesucristo compartir la vida eterna" (II),
>
> "con María... y todos los santos, por cuya intercesión confiamos obtener siempre tu ayuda" (III),
>
> "que todos tus hijos nos reunamos en la heredad de tu reino, con María, la Virgen Madre de Dios, con los apóstoles y los santos" (IV),

---

43 Cf. M. THURIAN, *Le mémorial des saints. Essai de compréhension évangélique d'un aspect de la piété catholique:* Verbum Caro 49(1959)7-28.

"en comunión con la Virgen María, Madre de Dios, los apóstoles y los mártires y todos los santos" (V),

"hasta la hora en que nos presentemos ante ti, santos entre los santos del cielo, con santa María, la Virgen, y los apóstoles" (I reconciliación),

"unidos con María, la Virgen Madre de Dios, y con todos los santos, reúne también a los hombres de cualquier clase y condición, de toda raza y lengua, en el banquete de la unidad eterna, en un mundo nuevo, donde brille la plenitud de tu paz" (II reconciliación),

"y un día reúnenos cerca de ti con María la Virgen, Madre de Dios y Madre nuestra, para celebrar en tu reino la gran fiesta del cielo" (II niños),

"y concédenos que todos, un día, junto con Cristo, con María, la Madre de Jesús, y todos los santos, vivamos contigo en el cielo para siempre" (III niños).

En marcha hacia el Reino

Esta visión de la Iglesia en sus tres dimensiones nos sitúa en una clara perspectiva de marcha hacia el Reino escatológico.

Nuestra comunidad, la que celebra la eucaristía de Cristo, animada por su Espíritu, tiene la mirada puesta en las realidades últimas, el reino escatológico de Cristo, que algunos ya gozan y que otros estamos tratando de conseguir:

"y a nosotros, que confiamos en tu infinita misericordia, admítenos en la asamblea de los santos..." (I),

"merezcamos, por tu Hijo Jesucristo, compartir la vida eterna y cantar tus alabanzas" (II)

"en tu reino, donde esperamos gozar todos juntos, de la plenitud eterna de tu gloria" (III),

"que todos nos reunamos en la heredad de tu Reino, con María... y allí, junto con toda la creación..." (IV),

" y cuando termine nuestra peregrinación por este mundo, recíbenos también a nosotros en tu reino, donde esperamos gozar todos juntos de la plenitud eterna de tu gloria" (V),

"entonces, en la creación nueva, liberada y por fin de toda corrupción, te cantaremos la acción de gracias de Jesucristo" (I reconciliación),

"en el banquete de la unidad eterna, en un mundo nuevo donde brille la plenitud de tu paz" (II reconciliación),

"y un día reúnenos cerca de ti... entonces todos los amigos de Jesús, nuestro Señor, podremos cantarte sin fin" (II niños),

"concédenos que vivamos contigo en el cielo para siempre" (III niños).

Junto con la Iglesia peregrina, y también con todos los de buena voluntad, junto a los difuntos y a los bienaventurados, caminamos hacia la salvación plena, en unión con toda la creación, libre ya de pecado y de muerte. La eucaristía se convierte así en el centro de la realidad cósmica y de la historia, que va haciendo madurar a la comunidad celebrante para que vaya siendo el verdadero cuerpo de Cristo y signo viviente de su salvación en medio del mundo, "hasta que venga".

> "La Eucaristía... es *pignus futurae gloriae*, prenda de la gloria futura... Si la eucaristía es el memorial de la pascua del Señor y si por nuestra comunión en el altar somos colmados de gracia y bendición, la eucaristía es también la anticipación de la gloria celestial" (CCE 1402). "De esta gran esperanza, la de los cielos nuevos y la tierra nueva en los que habitará la justicia, no tenemos prenda más segura, signo más manifiesto que la eucaristía" (CCE 1405).

La dinámica escatológica de la eucaristía se ve más coherente si se presta atención, como haremos más tarde, a que su protagonista es el Señor Resucitado, el que ya está en la escatología, más aún, el que "es" la escatología misma y el tiempo definitivo. [44]

---

44 Sobre el aspecto escatológico, cf. por ejemplo P.De Haes, *Eucaristia ed escatologia*: en "Eucaristia. Aspetti...", o.c. 158-178.

LA DOXOLOGÍA FINAL

La plegaria concluye con una alabanza trinitaria: la doxología. [45]

Las oraciones bendicionales judías terminan también, como habían comenzado (ley de la "inclusión"), con una alabanza aclamativa. En las plegarias romanas esta doxología va dirigida al Padre, por mediación de Cristo, cuyo misterio pascual celebramos, y en "la unidad del Espíritu", que tal vez haya que interpretar como la unidad eclesial, más que trinitaria, porque es al mismo Espíritu al que hemos invocado para que construya esta unidad.

Es interesante observar el ritmo, tanto descendente como ascendente, de esta bendición final de la plegaria, con Cristo como mediador en ambos sentidos.

La plegaria I es la que mejor lo expresa:

Por él,	Por Cristo, con él y en él
sigues creando	a ti, Dios Padre omnipotente,
todos los bienes,	en la unidad
los santificas,	del Espíritu Santo,
los bendices	todo honor y toda gloria
y los repartes entre nosotros.	por los siglos de los siglos.

---

45 J.A. Jungmann, *Die Doxologie am Schluss der Hochgebete,* en "Gemeinde im Herrenmahl", 1976, 314-322; D.W. Krouse, *Toward an Understanding of Eucharistic Acclamations,* Roma 1974 (sobre todo estudia el gran Amén); J. Pinell, *La gran conclusión del Canon Romano, en* "El canon de la misa", Barcelona 1967, 85-111; A. Nocent, *L'unité de la prière eucharistique avec sa doxologie:* EO 2(1994)133-152; J.M. Selles, *Bénédiction synagogal et doxologie: la doxologie est-elle propre à la prière chrétienne?:* LMD 175(1988)7-25.

La doble mediación la ejerce Cristo de modo especial en el ámbito de la eucaristía. Al hacer presente en medio de su comunidad su entrega de la cruz al Padre, nos bendice plenamente, nos hace llegar la salvación. Pero también bendice al Padre perfectamente en unión con su Iglesia. El sacerdote eleva durante esta alabanza el pan y el vino, porque resumen en sí mismos toda la creación y toda la historia de la salvación, tanto en sentido descendente como ascendente.

En la liturgia hispánica la doxología final no es trinitaria, sino, en la línea con su tendencia cristocéntrica, dirigida a Cristo: "Te praestante, sancte Domine, qui tua haec omnia nobis indignis servis tuis valde bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis ac praestas nobis, ut sint benedicta a te Deo nostro in saecula saeculorum. Amen".

La asamblea celebrante contesta con la *aclamación del Amén.*
Es la expresión más breve y condensada de su asentimiento a lo que el sacerdote ha proclamado en su nombre. Asentimiento a modo de "rúbrica" de la comunidad, que hace suya la plegaria, y que debería resaltarse con el canto, en paralelo a anteriores aclamaciones dentro de la misma. [46]

A las oraciones de bendición que David, Salomón o Esdras pronunciaron en presencia del pueblo, este respondía aclamando "amén" (cf. 1 Cr 16 y Neh 18). Recordar también el testimonio de Justino, en el siglo II: "habiendo terminado el que preside las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo: Amén. Amén significa, en hebreo, así sea" (*Apología* I, 65).

La Instrucción *Inaestimabile donum* de 1980, en su número 4, destaca este Amén entre las varias aclamaciones de la plegaria y señala que debe ser cantado (en latín: "cantu est ditandum", aunque la traducción castellana haya sido "habría que resaltarlo con el canto").

---

46 Sobre el sentido del amén, Cf. J.Aldazábal, *Amén:* en "La comunidad celebrante: sus intervenciones en la Eucaristía" (=Dossiers CPL 39) o.c., 71-77.

TEOLOGÍA DE LA PLEGARIA EUCARÍSTICA

La anáfora o plegaria eucarística es un lugar privilegiado en que la Iglesia expresa su fe, no sólo su fe eucarística, sino en general, su comprensión del misterio cristiano. Esta celebración es, en verdad, "el sacramento de nuestra fe", su compendio.

Sobre todo la plegaria IV, en la línea de muchas de las orientales, es un auténtico "credo", una profesión de fe resumida, que abarca desde la realidad suprema, Dios y desde la creación y la redención, hasta el misterio de la Iglesia y la escatología. Así lo han entendido los obispos franceses, que en una de sus reuniones anuales ofrecieron a sus fieles un breve documento titulado "Este es el misterio de nuestra fe", en el que presentan todo el misterio cristiano siguiendo precisamente la línea de la plegaria IV del misal.[47]

---

47 Cf. "Imágenes de la fe", n. 140; original francés: "Il est grand le mystère de la foi", Doc Cathol 17 dic. 1977.

Sobre el contenido teológico de la plegaria, cf. D. DUFRASNE, *Les richesses de l'action de grâce eucharistique:* LMD 175(1988)53-78; J. KEENAN, *The importance of the Creation Motif in a Eucharistic Prayer:* W 4(1979)341-356 (resumen de su libro de 1977 sobre el tema); J. CASTELLANO, *La Iglesia eucarística. Eclesiología de las Plegarias Eucarísticas orientales:* Phase 196(1993)271-290; ID., *Teología y espiritualidad de las plegarias eucarísticas:* Rev Espirit 214-215(1995)45-74; E. ALIAGA, *La anáfora: plegaria del Señor y anuncio de la Pasión:* Anal Valent 27(1988)27-53; M. PROBST, *Das Schöpfungsmotiv im Eucharistischen Hochgebet:* LJ 3(1981)129-144; Ph. ROUILLARD, *L'Eucharistie, mystère de communion selon les Prières eucharistiques du Missel Romain:* en "Unum omnes in Christo" (homenaje Békés), Pannonhalma 1995, 409-416.

También es una oración que nos va educando en nuestras actitudes espirituales de fe.

a) Celebrar la eucaristía significa *realizar el memorial de la muerte y resurrección de Cristo:* "haced esto como memorial mío". Las mismas plegarias emplean la expresión: "al celebrar ahora el memorial de la muerte y resurrección de tu Hijo...".

Los cristianos tenemos buena memoria. O al menos estas plegarias nos van educando para que la tengamos. El misterio pascual de Cristo es el acontecimiento central de nuestra salvación: en él tenemos nuestras raíces y a él volvemos en cada celebración.

En concreto, este memorial, además de las palabras de la alabanza y la invocación, consiste después en una comida, a la que se proyecta la plegaria, con los signos sacramentales que Cristo eligió en la última cena: el pan y el vino. Fue él quien, con sus gestos y palabras, relacionó estrechamente este sacramento con su ofrenda de la cruz: "esto es mi cuerpo entregado por...", "esta es mi sangre derramada por...". En cada eucaristía celebramos el sacramento de la muerte de Cristo, con la mirada puesta en la vuelta, al final de los tiempos: "ven, Señor Jesús", "mientras esperamos la gloriosa venida...". Lo que habíamos visto así en los datos del NT y en los documentos patrísticos y conciliares, ahora lo constatamos en la misma celebración.

b) Pero este memorial no es sólo mirada al pasado y al futuro: la plegaria nos da la convicción de que la fuerza y la eficacia de la cruz de Cristo *se hacen presentes en la celebración.* Cada eucaristía es re-presentación, actualización del misterio pascual de Cristo. No sólo como "presencia de Cristo", sino como "presencia de su entrega de la cruz", de su ofrenda de Cordero que carga sobre sí los pecados de la humanidad y la salva.

Cristo hace presente aquí y para nosotros su sacrificio pascual. El "cuerpo entregado" y la "sangre derramada" para la nueva alianza, son una realidad para nosotros. Cristo se nos comunica en verdad en ese "pan de vida" y en esa "copa de salvación". El Señor resucitado, presente entre nosotros, además de habérsenos dado como la palabra viva de Dios, se nos da como alimento para el camino, bajo estos signos sacramentales. El memorial es recuerdo del pasado, realidad presente y anticipo y garantía del futuro. Y así nos educa a los cristianos a vivir y celebrar nuestro tiempo como insertado en una dinámica historia de salvación según el plan de Dios.

c) La entrega de Cristo en la cruz es aquí asumida por la Iglesia y *ofrecida al Padre* como memorial perpetuo ante sus ojos.

Hacemos nuestro el sacrificio único y perfecto de Cristo. Nos unimos a él. La línea va del "memores" al "offerimus": ofrecemos al Padre aquello mismo que recordamos y proclamamos como acontecimiento fundamental de nuestra salvación. Lo que Cristo hizo solo en la cruz, ahora lo actualiza en y con la Iglesia y para ella: "dirige tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia, y reconoce en ella la víctima por cuya inmolación quisiste devolvernos tu amistad".

En este sentido es sacrificio la eucaristía: porque es sacramento, memorial, participación y ofrecimiento del único sacrificio de la cruz.

Además, la comunidad cristiana se ofrece a sí misma como "víctima viva" y "ofrenda permanente", haciéndose en cierto sentido "contemporánea" de la de Cristo. Toda la vida del cristiano queda así potenciada e incorporada al sacrificio pascual de Cristo.

d) *El Espíritu Santo* es quien hace realidad este misterio de comunión de la Iglesia con la cruz de Cristo. Es el protagonista invisible de este memorial celebrado por su comunidad. Por él cobra eficacia y actualidad la palabra y el gesto de Cristo sobre el pan y el vino. Sólo él es capaz de transformar a la misma comunidad en el cuerpo eclesial de Cristo, unido y lleno de vida.

La plegaria, con la invocación al Espíritu, nos ayuda a dar la prioridad, no a nuestras fuerzas, sino a la iniciativa de Dios.

e) El memorial, hecho eficaz por el Espíritu, lo celebra la comunidad en un marco de *bendición y alabanza a Dios Padre.*

En ella proclamamos nuestra admiración y alabanza a Dios por la magnífica historia de salvación que realiza, desde la creación hasta la redención, desde su renovación sacramental en nuestros días hasta la plenitud de la salvación final.

El memorial está envuelto en alabanza y proclamación. Desde el prefacio hasta la doxología final, confesamos la grandeza y la cercanía de Dios. Dentro de esta alabanza es cuando pedimos que, por el Espíritu, se actualice para nosotros el acontecimiento central de esa historia, la pascua de Cristo. La plegaria es a la vez memoria, alabanza, ofrenda, invocación, intercesión y comunión. Es palabra y acción: al terminarla, la comunidad acudirá a comer del pan y a beber del vino, siguiendo el encargo del Señor. El misterio de la nueva alianza de la cruz se ha hecho hoy y aquí acontecimiento salvador para la comunidad.

f) El sujeto integral que celebra este sacramento es *la Iglesia como comunidad de creyentes y bautizados.*

Precisamente Dios "congrega a su pueblo sin cesar para que ofrezca en su honor un sacrificio sin mancha" (III). Y así, toda la asamblea, convocada para celebrar el memorial del Señor (cf. IGMR 7), "anuncia la muerte y proclama la resurrección" de Cristo.

Más aún: se pide como fruto último de la eucaristía que todos los que participan de ella formen un solo cuerpo y un solo espíritu. Así, a la vez que la Iglesia hace la eucaristía, va siendo construida por la eucaristía, que la hace sentir en comunión con los difuntos y los santos y con todas las comunidades esparcidas por la tierra. La comunidad es el lugar en que reconocemos más explícitamente a Cristo, el Señor. Y la eucaristía es el lugar donde de un modo privilegiado va creciendo esa comunidad.

g) Es interesante también la visión teológica que estas plegarias tienen sobre *las realidades cósmicas, seculares.*

Los judíos tenían muy presente este aspecto en sus oraciones (salmos, oraciones de mesa), y también lo tuvieron las primeras oraciones cristianas y las anáforas orientales. En las plegarias romanas se debilitó mucho (aunque sí pasó a las abundantes bendiciones).

La creación y la historia humana están muy ligadas a la pascua de Cristo, con una visión positiva y optimista. El misterio pascual incluye el cosmos, la humanidad, apuntando a la nueva creación y el Reino. Toda la naturaleza está destinada a la salvación, como defendía Ireneo.

En nuestras plegarias y en toda la celebración está muy presente ahora la teología cósmica y secular. Ante todo, en los mismos signos eucarísticos: porque son como el resumen de la creación cósmica, ahora transformada en la nueva realidad del cuerpo y sangre del Resucitado. El pan y el vino, "frutos de la tierra y del trabajo del hombre", como decimos en el ofertorio, representan a la vez el don creador de Dios y el esfuerzo humano, y son signos sacramentales de la nueva creación, al quedar transformados por el Espíritu en la nueva realidad de Cristo.

La plegaria IV, sobre todo, habla de la creación con acentos positivos, así como del hombre y de su tarea como colaborador del Dios creador. "Toda la creación", el hombre y las demás creaturas, "libre ya de pecado y de muerte", "esperamos gozar todos juntos de la plenitud eterna de tu gloria". Ya ahora la creación entera bendice a Dios ("con razón te alaban todas tus creaturas"). Pero la perspectiva futura es de salvación total: caminamos hacia los cielos nuevos y la tierra nueva. Es una perspectiva bien dinámica:

Cristo ha realizado ya su pascua, como cabeza de la nueva humanidad. Pero comunica su Espíritu a la Iglesia y a todo el cosmos para que todos se incorporen a su gran "paso" hacia la nueva existencia.

h) Según las plegarias, podríamos definir la eucaristía cristiana como "una celebración comunitaria, memorial del sacrificio pascual de Cristo; en ella, el pan y el vino son transformados, por las palabras de Cristo y la invocación del Espíritu, en el cuerpo y sangre de Cristo; o sea, Cristo se nos da realmente para ser comido y para que entremos en comunión con él, y así transformar la comunidad eclesial de modo que sea de veras, en medio del mundo, su cuerpo, y así colabore en la transformación de este mundo hacia los cielos nuevos y la tierra nueva".

Un buen ejemplo de estudio sobre la teología que hay en la plegaria eucarística es el que ha realizado el profesor de Salamanca J.M. Sánchez Caro (en la obra citada *Eucaristía e Historia...*, de 1983) de las anáforas orientales de los primeros siglos. Para él estas anáforas nos presentan una visión global muy dinámica de la historia de la salvación, centrada sobre todo en la pascua de Cristo.

A partir de la bendición berakática de los judíos, que ya daba gracias por la obra de la creación y la historia de la salvación que Yahvé había realizado con su pueblo, estas plegarias cristianas pasan a la plenitud de esta historia en Cristo Jesús, que estaba figurada y prometida en todo el AT, y miran también, por encima del tiempo de la Iglesia, a la parusía final y la salvación definitiva.

Hay una serie de aspectos que aparecen claramente explicitados en estas anáforas:

* la historia como una serie de ofertas de salvación de Dios a su pueblo y a la Iglesia,

* el memorial, no sólo conmemorativo o literario, sino cultual, actualizador del acontecimiento,

* la anámnesis y la epíclesis de estas anáforas son las que explican cómo el "ayer" de la salvación" se hace presente "hoy",

* la eucaristía es el momento privilegiado en que nosotros somos injertados cada vez en esa historia salvadora y pascual de Cristo,

* esta memoria está centrada sobre todo en la pascua de Cristo (como la de los judíos estaba centrada en su éxodo de Egipto),

* el Espíritu actualiza en el hoy de la Iglesia celebrante la gracia de la pascua,

* esta comunidad está íntimamente relacionada con la Iglesia celeste, en tensión escatológica, como se pone de manifiesto, por ejemplo, en el canto del Sanctus.

Capítulo IV
REFLEXIÓN TEOLÓGICA

Siguiendo el camino de toda reflexión teológica cristiana, hemos estudiado ante todo *la dimensión bíblica* de la eucaristía, porque las realidades cristianas no brotan de nuestros razonamientos, sino del don de Dios revelador y salvador.

Nos hemos detenido después en *la evolución histórica* de la tradición eclesial en torno a este sacramento que Cristo encargó a su comunidad para que lo celebrara hasta que venga. Un proceso vital hecho de reflexión teológica (por ejemplo, por parte de los Santos Padres), de decisiones magisteriales, y también de celebración viva de la comunidad. Un proceso que continúa todavía hoy, sobre todo en los textos del Vaticano II, en los nuevos libros de la reforma litúrgica y en la vivencia del pueblo cristiano.

Hemos analizado también el texto central de la celebración, *la plegaria eucarística*. En esta oración es donde, sobre todo en los períodos de creatividad, la comunidad, en sus diversos ritos y familias, manifiesta más vitalmente su comprensión de la eucaristía.

Ahora queremos *reflexionar teológicamente* sobre estos datos positivos del NT, de la tradición y de la liturgia.

A lo largo de la historia, el misterio eucarístico, a la vez que era celebrado con fe entrañable por la comunidad, ha sido también comprendido y profundizado teológicamente. Esta comprensión ha ido evolucionando y sus diversas dimensiones han sido objeto de estudio sistemático. Buscar una mejor comprensión del misterio eucarístico –"fides quaerens intellectum", la fe que busca una comprensión mayor– es una tarea no sólo legítima, sino obligatoria, por parte de la comunidad eclesial, en concreto por parte de sus teólogos. Como hizo en su tiempo santo Tomás, al aplicar las categorías "nuevas" de la filosofía aristotélica a la comprensión teológica de la eucaristía.

Este trabajo se empezó a realizar básicamente ya en el NT. Luego los Santos Padres, tanto orientales como occidentales, siguieron esa reflexión en profundidad. Un cauce privilegiado de expresión teológica ha sido siem-

pre la celebración litúrgica ("lex orandi, lex credendi"). También ha influido notablemente en el desarrollo teológico la existencia, sobre todos en los siglos de la Edad Media y en tiempo de los reformadores y Trento, de controversias y polémicas referentes a la eucaristía. Igualmente los cambios culturales y de sensibilidad en el pueblo cristiano han sido motivo de profundización en el conocimiento de este sacramento, a veces con desvíos y correcciones posteriores. Otros factores que ciertamente han influido en la evolución teológica son también la nueva comprensión filosófica (existencialismo, fenomenismo, personalismo), y los sucesivos intentos de diálogo ecuménico que se están llevando en la segunda mitad del siglo XX.

En este proceso teológico se han ido resaltando en unas épocas unos aspectos, y en otras, otros: la presencia real de Cristo, el carácter sacrificial, el protagonismo de la comunidad, los diversos ministerios dentro de ella, el culto a la eucaristía fuera de la celebración, las consecuencias de su celebración para la vida y el compromiso cristiano...

El estudio y el deseo de mejor comprensión siguen todavía en nuestra generación, que no puede tener la pretensión de haber llegado a profundizar suficientemente y a ver con lucidez la riqueza de la eucaristía. Muchas cosas todavía no están claras: ni aun después de las declaraciones magisteriales o ecuménicas o del esfuerzo de los teólogos o de los antiguos y nuevos textos eucológicos de la liturgia. Los puntos de partida y los métodos son a veces muy diferentes. Y, en el fondo, la eucaristía es un misterio insondable, que celebramos con fe, pero que nos resulta difícil tratar de estructurar en nuestros esquemas teológicos.

Nosotros, ante todo, haremos en cada aspecto un resumen de los datos previos (bíblicos, patrísticos, litúrgicos), para presentar después las líneas de reflexión teológica que actualmente tienen más fuerza en la Iglesia. [1]

---

1 Además de las obras generales, cf.: F.X. DURRWELL, *La eucaristía, sacramento pascual*, Sígueme, Salamanca 1986 (2ª ed.); L. DUSSAUT, *L'Eucharistie, Pâques de toute la vie*, Cerf, Paris 1972; H.M. FERET, *La Eucaristía, pascua del universo*, ELE, Barcelona 1969; R. JOHANNY, *L'Eucharistie, chemin de résurrection*, Desclée, Paris 1974; S. MARSILI, *La Misa. Misterio Pascual y Misterio de la Iglesia*, en "La Sda. Liturgia renovada por el Concilio" (G.Baraúna), Studium, Madrid 1965, 461-485; ID., en *Anamnesis*, 127-145; G. MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Desclée, Paris-Tournai 1972; J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie, Pâque de l'Église*, Cerf, Paris 1964; VARIOS, *Eucaristía. Aspetti e problemi dopo il Vaticano II*, Cittadella, Assisi 1968; Ch. JOURNET, *La misa, presencia del sacrificio de la cruz*, Desclée, Bilbao 1959; J. LECUYER, *El sacrificio de la nueva alianza*,

Líneas generales de la nueva reflexión

Ya desde el principio podemos destacar *algunas direcciones preferentes* de la teología eucarística de nuestros días, que también favorecen el diálogo ecuménico.

a) Se le da un *enfoque más bíblico.* Se trata de entender mejor y celebrar más vivamente la eucaristía partiendo de la voluntad misma de Cristo, tal como nos ha quedado reflejada en los escritos del NT.

Naturalmente que también se tienen en cuenta los datos magisteriales posteriores, o la comprensión de los Padres –otra dirección preferente hoy– o la reflexión sistemática de los teólogos, sin descartar los esfuerzos de los pensadores actuales, así como la influencia de los cambios culturales: pero todo ello, partiendo del dato revelado.

b) Siguiendo *las evoluciones sucesivas* en cuanto a los varios aspectos de la eucaristía en la historia, hoy se ponen en primer plano algunos que en los últimos siglos estaban bastante abandonados, mientras que pasan a segundo plano otros aspectos legítimos, pero que habían adquirido excesivo protagonismo. Se acentúan hoy más que antes perspectivas como "cena del Señor", "comida fraterna", "autodonación del Señor resucitado a los suyos", "memorial de la pascua del Señor", "la comunidad celebrante", "compromiso entre la eucaristía y la vida misionera de la Iglesia". Mientras que se han "relativizado" –no negado, naturalmente, pero sí recentrado en su verdadero valor– otros que habían sido considerados prioritarios desde la Edad

---

Herder, Barcelona 1969; VARIOS, *L'Eucharistie, le sens des sacrements*, Lyon 1971; E. BAILLEUX, *L'Eucharistie dans la lumière pascale:* RTh 2(1983)206-242; P. FIEDLER, *Probleme der Abendmahlsforschung*: ALW 2(1982)190-223; B. SESBOUÉ, *Eucaristía: dos generaciones de trabajos:* Sel Teol 85(1983)29-40; T.F. TORRANCE, *Le mystère pascal du Christ et l'eucharistie:* Ist 4(1975)404-434; V. WARNACH, *Realidad simbólica de la eucaristía:* Conc 40(1968)593-617; J.DE SAINTE-MARIE, *L'Eucharistie. Sacrement et Sacrifice du Christ et de l'Église*: Div 2(1974)234-286 y 3(1974)396-436; C. VAGAGGINI, *La messa sacramento del sacrificio pasquale di Cristo e della Chiesa:* Riv Lit 56(1969)179-193; E.J. KILMARTIN, *The Eucharist in recent Literature:* Theol Studies (1971)233-277; ID., *The Catholic Tradition on Eucharistic Theology: Towards the Third Millennium*: Theol Studies 3(1994)405-457; VARIOS, *La Eucaristía, hoy. Ensayos sobre la teología y el culto de la presencia real*, Sal Terrae, Santander 1969, 257 pp.

Media, como la presencia real, el culto fuera de la celebración y el ministerio del presidente.

c) En la explicación del misterio se nota una clara *acentuación de lo personal sobre lo cósico*: el Señor resucitado se relaciona vitalmente con su comunidad, más que con los elementos del pan y del vino. Por eso, más que de "transustanciación", se está intentado hablar en otros términos que no están todavía maduros, pero que indican la dirección personalista del misterio, como trans-significación y escatologización.

d) Se *complementan y relacionan mejor aspectos* de la eucaristía que antes se habían separado, tales como el sacramento y el sacrificio. El sacrificio se entiende ahora como el sacramento memorial de la pascua del Señor, o sea, de su sacrificio en la cruz. Se habla de sacramento sacrificial o de sacrificio sacramental, sin dividir el tratado de la eucaristía en los dos clásicos apartados: el sacrificio para la celebración y el sacramento para el culto, el sacrificio como ofrenda a Dios y el sacramento como don recibido de él. También se intenta relacionar más equilibradamente la celebración y el culto, que antes se habían separado poniendo énfasis predominante sobre el culto. Asimismo se ve mejor la íntima conexión entre las dos partes de la celebración, la palabra y la eucaristía. Y entre los protagonistas, la comunidad y los ministros. Y de la celebración con la vida: aquí la creciente dimensión social y comprometida de la comunidad cristiana ha influido también en la comprensión de la eucaristía.

> El Catecismo subraya esta unidad entre sacrificio y sacramento (comunión), y, además, expresa claramente que la finalidad última de la eucaristía es la comunión:
>
> "La misa es, a la vez e inseparablemente, el memorial sacrificial en que se perpetúa el sacrificio de la cruz y el banquete sagrado de la comunión en el cuerpo y la sangre del Señor. Pero la celebración del sacrificio eucarístico está totalmente orientada hacia la unión íntima de los fieles con Cristo por medio de la comunión. Comulgar es recibir a Cristo mismo que se ofrece por nosotros" (CCE 1382). "La liturgia expresa esta unidad del sacrificio y de la comunión en numerosas oraciones..." (CCE 1383).

e) Se había perdido en buena medida *la sensibilidad del signo*. Ahora se ve mucho más la eucaristía como sacramento y acción simbólica, dando importancia a la expresividad antropológica de la acción sacramental, sobre todo en torno al pan y al vino, y no sólo a su eficacia o validez.

f) Un aspecto preferido de la teología de hoy es entender la eucaristía *desde la perspectiva de la pascua del Señor,* a partir del Señor glorioso que se hace presente, se da como don a los suyos y nos invita a la celebración memorial, actualizadora, de su misma pascua.

Nosotros haremos aquí diversas aproximaciones a esta teología eucarística, a partir de su carácter pascual y de su signo central, la comida del cuerpo y sangre del Señor. Resumiremos también la reflexión actual sobre los aspectos fundamentales del sacramento: la presencia del Señor, el carácter sacrificial de la celebración y el sentido del culto eucarístico.

LA EUCARISTÍA, SACRAMENTO DE LA PASCUA DE CRISTO

Un primer aspecto teológico de la eucaristía es su íntima conexión con la pascua de Cristo.

Es la perspectiva que hemos encontrado tanto en los textos bíblicos como en los patrísticos y litúrgicos, y que es también la que reflejan los títulos de las diversas obras y estudios que hemos citado en la primera nota de este capítulo.

a) La *pascua judía*, aunque tiene su primer origen en los ritos del cordero y del pan ázimo, correspondientes respectivamente a la etapa de tribus nómadas y sedentarias, se centra pronto en el gran acontecimiento del éxodo, que es liberación, alianza, organización como pueblo, protección de Dios, peregrinación a la tierra prometida. Y así, cada año, los judíos celebran sacramentalmente este acontecimiento salvífico, sobre todo en la cena pascual, como memorial que condensa el pasado y el futuro en el presente. Ya hemos hablado, en el capítulo bíblico, del origen y sobre todo del sentido espiritual de esta cena para ellos.

b) Todo lo anterior es figura y tipo de lo que se iba a *cumplir en Cristo.*

Él "llenó" y cumplió las promesas. Como cabeza de la nueva humanidad, realizó el gran éxodo: en Jn 13,1 se ve claramente que la nueva pascua es el "paso" de Cristo al Padre, el verdadero "tránsito". Hasta ese momento se habla en Juan de la "pascua de los judíos", y desde aquí, de "la pascua de Cristo", en la que consiguió la definitiva liberación para todos.

La pascua tiene suma importancia en la vida de Cristo, tal como la pre-

sentan los evangelios. Sobre todo su última subida a Jerusalén, muy detallada, con la predicción de su muerte y resurrección. El NT presenta a Cristo como el verdadero Cordero pascual, inmolado para la salvación de todos (cf. Jn 1,29-36; 19,36). La hora de su muerte es, para Juan, la de la inmolación de los corderos pascuales en Jerusalén. Por eso podrá afirmar Pablo que Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado (1 Co 5,7) y podrá hacer Pedro su catequesis pascual centrada en la muerte de Cristo, su bajada al lugar de los muertos y su resurrección (1 P 1,13-21). Cristo entrega su cuerpo y su sangre, la sangre de la nueva alianza, en una perspectiva que los relatos establecen claramente en relación con la ceremonia de rúbrica de la alianza en Ex 24 (sobre todo Mt Mc y Hb 8-9).

c) Ahora *la eucaristía es el sacramento de la pascua de Cristo.* La celebración ritual de la pascua judía queda sustituida por la eucaristía: "haced esto como memorial mío". Esta es la celebración sacramental nueva, memorial del nuevo y definitivo éxodo pascual de Cristo.

El acontecimiento histórico que se trae a la memoria y de algún modo se actualiza en el memorial, es la muerte de Cristo en la cruz, su entrega al Padre, su tránsito de Siervo de Yahvé, como Cordero pascual que se inmola por los pecados de todos. La nueva pascua es la muerte de Cristo y la nueva celebración sacramental de esta pascua es la eucaristía. Esta es la perspectiva que aparece en el relato de la última cena: el binomio "pan-vino" parece sustituir en el relato de Lucas al clásico "cordero-vino".[2]

Esta es la comprensión de la eucaristía por el NT: la comida pascual de los cristianos, memorial y sacramento del sacrificio de Cristo, que renueva la alianza sellada con su sangre, y que nos hace partícipes de la fuerza salvadora de su muerte. Esto no depende necesariamente del dato que ya vimos problemático: si la cena de despedida de Jesús fue o no estrictamente pascual. Ciertamente, tanto el misterio de Cristo como la eucaristía sí fueron comprendidos por la comunidad apostólica gradualmente bajo el prisma de la pascua. No sabemos si la última cena de Jesús con los suyos fue la cena de los judíos, pero lo que sí sabemos es que dio origen a la cena pascual de los cristianos.

---

2 Cf. C. Giraudo, *Irrepetibilità dell'evento fondatore e iterazione del rito: la mediazione del segno profetico:* Rass Teol 5(1983)385-402, y todo lo que dijimos al hablar del "memorial" tanto en el tema bíblico como en el de la plegaria eucarística.

d) La *comprensión patrística* va también en esta línea.

Muchos textos de los Padres conectan espontáneamente la eucaristía con la pascua, ven en ella el sacramento memorial de la pascua de Cristo. Así lo hemos podido leer en los testimonios de Justino (sobre todo en el *Diálogo con Trifón*) e Hipólito (en su anáfora).

San Cipriano: "dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum... Passio est enim Domini sacrificium quod celebramus".[3]

Eusebio de Cesarea: "los discípulos de Moisés inmolaban una vez al año el cordero pascual. Pero nosotros, los del NT, celebramos nuestra pascua cada domingo (quolibet dominico die pascha nostrum celebramus)... cuando realizamos los misterios del verdadero Cordero, por el que hemos sido redimidos (complentes mysteria veri, per quem redempti sumus, agni)".[4]

San Agustín: "de todo esto debemos tener continua meditación en la celebración diaria de la pascua (paschae cotidiana celebratio)... el memorial de la muerte y resurrección del Señor, en el cual recibimos cada día en alimento su cuerpo y su sangre";[5] "en sí mismo (in seipso) Cristo se inmoló una sola vez: pero en sacramento (in sacramento) se inmola cada día a favor del pueblo".[6]

San Ambrosio: "oyes la carne, oyes la sangre, pero entiendes el sacramento de la muerte del Señor (carnem audis, sanguinem audis, mortis dominicae sacramentum cognoscis)".[7]

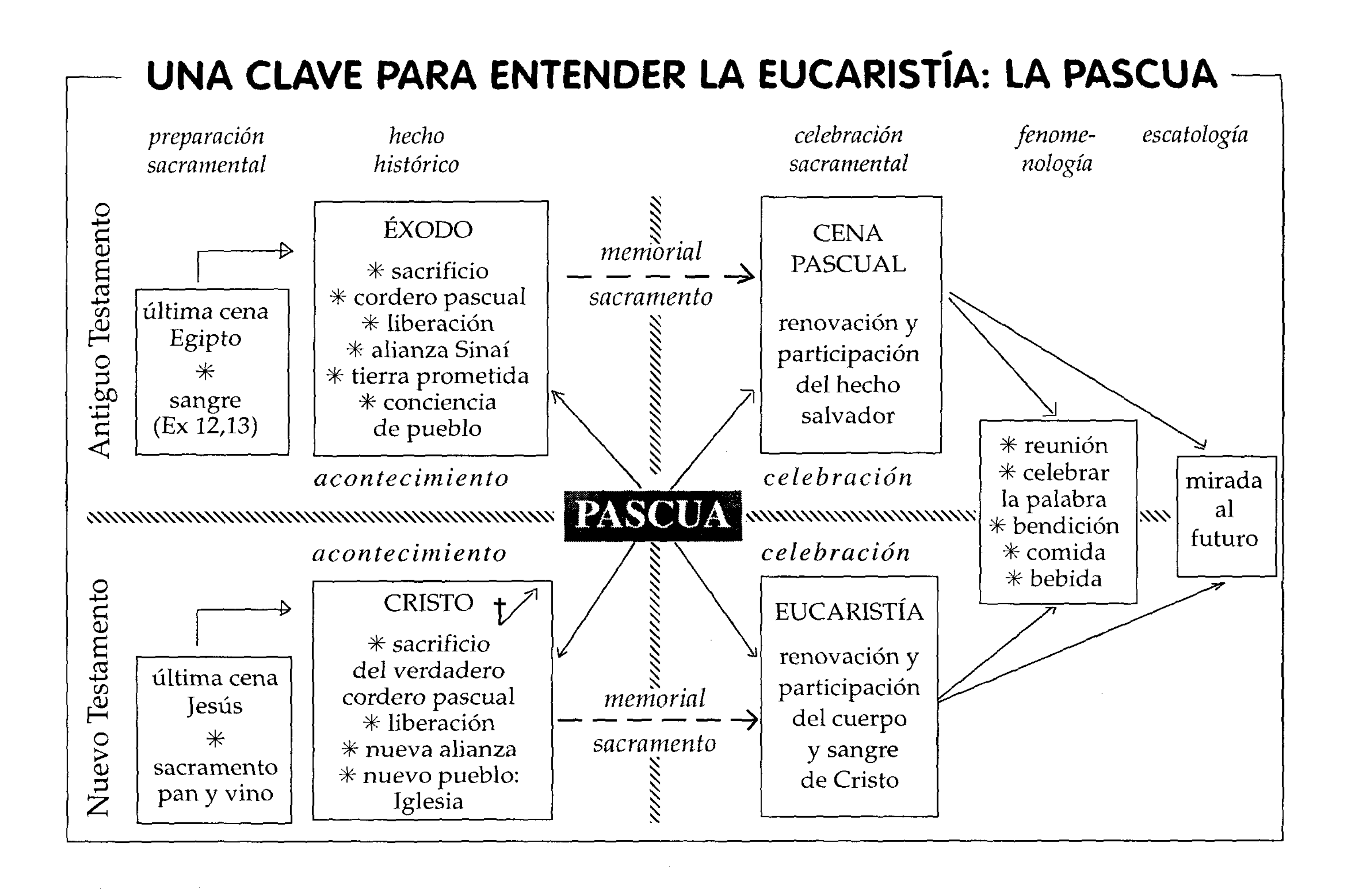
e) También los *textos litúrgicos*, como hemos visto sobre todo en la plegaria eucarística, centran su comprensión de la eucaristía en el memorial que en ella celebramos de la pascua de Cristo.

El prefacio de la noche pascual lo expresa lapidariamente: "esta noche en que Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado (pascha nostrum immolatus est Christus), porque él es el verdadero Cordero que quitó el pecado del mundo...".

f) También van por esta línea los *textos conciliares* que hemos encontrado en el tema histórico. Trento, al hablar de la eucaristía como sacrificio, compara nuestra celebración con la pascua judía: ellos hacían memoria del primer éxodo, y nosotros, del verdadero y definitivo éxodo de Cristo. Lo mismo el Vaticano II, como hemos visto.

---

3 *Ep* 63, 14.17.
4 *De sollemnitate paschali*, 7, PG 24,701:
5 *Sermón de Pascua*, ed. Morin, p.693.
6 *Ad Bonif.*, 98,9. PL 33,365.
7 *De fide*, 4,10.


UNA CLAVE PARA ENTENDER LA EUCARISTÍA: LA PASCUA
preparación sacramental
hecho histórico
celebración sacramental
fenome-nología
escatología
Antiguo Testamento
última cena Egipto
✳
sangre (Ex 12,13)
ÉXODO
✳ sacrificio
✳ cordero pascual
✳ liberación
✳ alianza Sinaí
✳ tierra prometida
✳ conciencia de pueblo
memorial
sacramento
CENA PASCUAL
renovación y participación del hecho salvador
acontecimiento
celebración
PASCUA
✳ reunión
✳ celebrar la palabra
✳ bendición
✳ comida
✳ bebida
mirada al futuro
acontecimiento
celebración
Nuevo Testamento
última cena Jesús
✳
sacramento pan y vino
CRISTO †
✳ sacrificio del verdadero cordero pascual
✳ liberación
✳ nueva alianza
✳ nuevo pueblo: Iglesia
memorial
sacramento
EUCARISTÍA
renovación y participación del cuerpo y sangre de Cristo

g) La dinámica pascual de la eucaristía

Todo ello nos lleva a una visión de la eucaristía a partir de la pascua de Cristo . No a partir de la Navidad, como popularmente se ha visto a veces. Y no sólo popularmente, porque recordamos que antes el prefacio de la fiesta del Corpus era el de la Navidad.

La categoría de la pascua es la clave para entender todo: la persona de Cristo, su muerte y resurrección, el misterio de la Iglesia, la vida del cristiano, y también los sacramentos. Todos ellos provienen de la pascua, del Cristo pascual, que nos incorpora a sí mismo (bautismo), nos da su Espíritu de vida (confirmación), se nos da como alimento de vida (eucaristía), nos hace partícipes de su victoria contra el pecado y el mal (reconciliación), nos alienta en los momentos de dolor (unción de enfermos), bendice el amor del hombre y la mujer (matrimonio) y da a su Iglesia ministros que le representen en la comunidad (orden).

Para entender la eucaristía, presentamos este *esquema de "lectura pascual" del sacramento.*

En la parte superior del cuadro tenemos lo que se refiere al AT, la experiencia pascual de los judíos. En la inferior, lo que es la pascua para Cristo y su comunidad en el NT.

En la parte izquierda del cuadro se sitúa el hecho histórico, irrepetible. En la derecha, su celebración sacramental, que sí se repite.

La pascua como "acontecimiento histórico" es para los judíos el éxodo, con todo lo que significa de liberación y paso a la tierra prometida, pero también de sacrificio del cordero, cuya sangre marcó sus casas, la alianza con Yahvé en el Sinaí, y la constitución del pueblo de Israel. De ese hecho fundamental recibieron el encargo de celebrar un "memorial" o sacramento: la pascua anual, sobre todo centrada en su cena. También a esa fiesta se la llama "pascua", como al hecho histórico pasado. Pascua histórica y pascua ritual. Esta celebración anual supone una reactualización de aquella gracia salvadora que Yahvé les mostró en el éxodo: renuevan la alianza, se sienten contemporáneos de sus mayores que salieron de Egipto y atravesaron el Mar Rojo.

Para los cristianos, el hecho histórico es la muerte y resurrección de Cristo, el nuevo "éxodo", paso de este mundo al Padre: con lo que significa de sacrificio del cordero verdadero, nueva alianza, constitución del nuevo pueblo. Ahí, en la muerte de Cristo, está la nueva pascua, el verdadero sacrificio, la alianza definitiva. Y nosotros, los seguidores de Jesús, hemos recibi-

do el encargo de celebrar el memorial o sacramento de esa pascua, y no anualmente, sino dominical o diariamente, en la eucaristía. La eucaristía es renovación, actualización, participación en esa pascua y todo lo que significa.

Ambas perspectivas, la judía y la cristiana, tienen una misma estructura fenomenológica: reunión comunitaria (para los judíos, familiar, para nosotros, supra-familiar), con escucha de la palabra, oraciones de bendición y el gesto simbólico de la comida y la bebida del pan y del vino.

Tanto su cena pascual como nuestra eucaristía tienen una proyección hacia el futuro, hacia la escatología: "el año que viene, en Jerusalén", dicen ellos; "hasta que venga", nos dice Pablo.

Pero hay todavía otro elemento común, esta vez previo al hecho histórico, que ha puesto de manifiesto C. Giraudo. [8] Antes de la salida precipitada y liberadora de Egipto, los israelitas celebraron una cena última, en la que comieron el cordero con cuya sangre habían marcado las puertas de sus casas. Esa cena, irrepetible, se convirtió, por una parte, en signo anticipado del paso del Mar Rojo y de la alianza que iban a sellar con Yahvé. Y, más remotamente, en paradigma y signo de lo que sería la celebración sacramental anual de la salida de Egipto, la cena pascual.

Para los cristianos también ha habido una dinámica parecida. Antes de ir a la cruz, Cristo reunió a los suyos en una última cena de despedida, en la que bajo signos sacramentales les hizo participar anticipadamente de lo que iba a suceder en la cruz. Aquellos elementos del pan partido y del vino repartido se convirtieron, ante todo, en sacramento previo del sacrificio de la cruz. Y, en un término más lejano, en paradigma y signo de lo que iba a ser pronto la eucaristía, la celebración sacramental de esa entrega pascual de Cristo.

---

8 *Eucaristia...,* 80-117.

EL SIGNO CENTRAL DE LA EUCARISTÍA

Cada sacramento tiene una acción simbólica humana como base de su celebración y de su comprensión. Conocer bien, antropológicamente, este signo central de cada sacramento es fundamental para entender también su intención teológica.

Desde la filosofía y teología escolástica se ha utilizado la clave de "materia y forma": clave que, a pesar del cambio en el lenguaje filosófico, puede resultar útil para captar la intención y la estructura de cada sacramento.

Se llama "materia" a los elementos (materia remota), en este caso el pan y el vino. Pero con ellos se pueden hacer varias "acciones formales" (materia próxima), por ejemplo, acción de gracias o consagración o comida.

La "forma" son las palabras que dan el sentido mistérico y eficaz a esa acción sobre los elementos. En este caso, las palabras de Cristo en la institución de la eucaristía y la invocación del Espíritu de Dios sobre los elementos. [9]

---

9 J.P. De Jong, *L'Eucharistie comme réalité symbolique*, Cerf, Paris 1972; W. Dürig, *Die Consecratio als theologische Grundidee der Eucharistie:* Münch Theol Zeits 22(1971)253-263; I. Oñatibia, *La forma externa de la Eucaristía: ¿comida o sacrificio?*: Phase 36(1966)472-484; J.Ch. Didier, *De l'Eucharistie. Pain et vin matières de l'Eucharistie:* Espr Vie (1979)439-442; J. Rebok, *Pan y Vino: símbolos eucarísticos por excelencia:* Didasc 343(1981)18-29; J.A. Jungmann, *La celebración de la misa en su forma fundamental*, en "Herencia litúrgica y actualidad pastoral", Dinor, San Sebastián 1961, 353-358; H. Kahlefeld, *Theologische Überlegungen zur Form der Messfeier*, en "Miscell. Lercaro", Roma 1966, I, 321-340; J. Kilmartin, *The catholic tradition...*, donde alaba a C. Giraudo

Los elementos del signo: el pan y el vino

a) Es bueno, ante todo, recordar lo que ya hemos encontrado en los *temas anteriores* de nuestro estudio, ya a partir del bíblico, sobre la comida como categoría humana y bíblica. Los elementos de la celebración eucarística fueron ya desde el principio el pan y el vino.

Hemos visto la defensa que de los mismos tuvo que hacer Ireneo, contra los gnósticos, y en particular del vino por parte de Cipriano contra los "acuarianos".

b) Las manifestaciones *magisteriales* empezaron más tarde: cuando hicieron falta para responder a alguna dificultad. Inocencio III, el 1202, distingue en una carta la "formam visibilem" que son el pan y el vino, la "veritatem corporis", que son el cuerpo y la sangre de Cristo, y la "virtutem spiritualem", que es la unidad y la caridad eclesial, llamándoles sucesivamente "sacramentum et non res", "sacramentum et res" y "res et non sacramentum" (DS 783).

El Concilio de Florencia, en el siglo XV, en el decreto para los armenios, explica largamente la "materia" de la eucaristía (el pan y el vino, al que por una serie de motivaciones que enumera se mezcla un poco de agua), la "forma", que identifica con las palabras que Cristo pronunciara en la última cena sobre estos elementos, y el "efecto" de la eucaristía en el que la recibe, la unión con Cristo. Y sigue explicando la intención del sacramento a partir del signo fundamental con el que se celebra:

> "todo el efecto que la comida y la bebida material obran en cuanto a la vida corporal, sustentando, aumentando, reparando y deleitando, este sacramento lo obra en cuanto a la vida espiritual" (DS 1320-1322).

El concilio de Trento tuvo que tratar el tema de las dos especies de pan y de vino en la eucaristía, ante el ataque de los reformadores, que afirmaban ser inválida la misa en la que el pueblo no participara en ambas especies. El concilio defiende el poder que tiene la Iglesia de decidir, salvada la sustancia de lo que Cristo había querido, los modos más convenientes de celebrar

---

y su búsqueda de la identidad más profunda de la eucaristía a partir de su celebración, sobre todo de la plegaria eucarística.

Más sencillamente, J. ALDAZÁBAL, *Comer y beber. El pan y el vino en nuestra eucaristía*, en "Gestos y símbolos" (=Dossiers CPL 40) Barcelona 1997 (5ª ed.), pp. 172-186.

los sacramentos. El que en una época determinada la misma Iglesia aprobara la comunión bajo una especie –fruto de la sensibilidad del pueblo más que de decreto oficial– no es ninguna infidelidad a la sustancia del sacramento, ya que en cada especie está Cristo íntegro (DS 1725-1729). [10]

c) La última formulación la encontramos en *el nuevo Misal romano* de 1970 (IGMR 281-285). Respecto al pan, basándose en "la naturaleza misma del signo", "exige que la materia de la celebración eucarística aparezca verdaderamente como alimento" (IGMR 283).

Para el vino se afirma la importancia de recuperarlo también para los laicos "por razón del signo". Recordando la decisión de Trento y el poder que sigue teniendo la Iglesia en lo que toca a los sacramentos, se quiere ahora volver a la costumbre de los primeros siglos: "en la forma en que más plenamente brilla el signo del banquete eucarístico", porque "la comunión tiene una expresión más plena por razón del signo cuando se hace bajo las dos especies" (IGMR 240-241). Participar también del vino, en la eucaristía, nos ayuda a entender mejor la dinámica de este sacramento: nos hace recordar más vivamente que nuestra celebración es memorial del sacrificio de Cristo en la cruz (el vino apunta a la sangre), y a la vez nos da la garantía que participaremos de la alegría escatológica del banquete del Reino (el vino es símbolo claro de alegría) (cf. IGMR 240). Volveremos a hablar de la autenticidad de este doble elemento –comer pan y beber vino– en el capítulo de la celebración eucarística.

d) Una y otra vez aparece el *signo antropológico* (comer pan y beber vino) como clave de expresión y de celebración eucarística.

Los signos elegidos por Cristo tienen una clara intención de alimento-bebida para el hombre, necesarios para la sobrevivencia, y comprenden a la vez una serie de dimensiones simbólicas que enriquecen notablemente la base humana del sacramento.

Se relacionan con lo cósmico: comer y beber es "incorporar" el cosmos, asimilar lo que nos ofrece como alimento. Se abren asimismo a una "comensalidad" social que tiene gran importancia también en el campo religioso y, en concreto, para la comprensión del sacramento eucarístico, como ya vimos en los testimonios del NT.

---

10 Ya señalábamos, en el tema histórico, las consecuencias que iba a tener esta afirmación, teológicamente cierta, pero que litúrgicamente favorecería un modo no ideal de celebración.

El *Catecismo de la Iglesia Católica*, antes de llegar a definir la teología de cada uno de los sacramentos, resume brevemente el sentido humano, antropológico, de su gesto simbólico central. Después presenta el sentido que Dios le ha dado en su revelación y, sobre todo, ve cómo se completa el sentido que le ha dado Cristo para su Iglesia.

En el caso de la eucaristía son el pan y el vino los que constituyen este gesto simbólico: "Al convertirse misteriosamente en el cuerpo y la sangre de Cristo, los signos del pan y del vino siguen significando también la bondad de la creación. Así, en el ofertorio damos gracias al Creador por el pan y el vino, fruto del trabajo del hombre, pero antes, fruto de la tierra y de la vid, dones del Creador..." (CCE 1333).

"En la Antigua Alianza, el pan y el vino eran ofrecidos como sacrificio entre las primicias de la tierra en señal de reconocimiento al Creador. Pero reciben también una nueva significación en el contexto del Éxodo: los panes ázimos que Israel come cada año en la Pascua conmemoran la salida apresurada y liberadora de Egipto. El recuerdo del maná del desierto sugerirá siempre a Israel que vive del pan de la Palabra de Dios. Finalmente, el pan de cada día es el fruto de la tierra prometida, prenda de la fidelidad de Dios a sus promesas... Jesús instituyó su eucaristía dando un sentido nuevo y definitivo a la bendición del pan y del cáliz" (CCE 1334).

e) El pan es la comida ordinaria del hombre: satisface su hambre. En este sentido es símbolo de la vida misma. Es fruto de la tierra: nos une, por tanto, a lo cósmico. Es don de Dios: "haces brotar la hierba para el ganado y las plantas para el uso del hombre; para que saque de la tierra el pan y el vino que recrea el corazón del hombre" (Sal 104, 14-15), y eso nos invita a darle gracias. Es a la vez producto del trabajo humano y, por tanto, exponente de una cultura y de una civilización determinada. Es causa y símbolo de la alegría, de la convivencia, de la fraternidad.

Son aspectos que nos gusta subrayar hoy. Así, el pan aparece como símbolo de la civilización, de la cultura e imaginación humanas. En la fórmula de presentación de los dones en la celebración actual se unen ambos aspectos: "fruto de la tierra y del trabajo del hombre".

Llamamos "compañero" al que come pan con nosotros. Comer con otros, simbólicamente "comer el pan con otros", dice más de encuentro y solidaridad humana que de mera alimentación y de vitaminas. Como también aproxima el signo básico de la eucaristía al compromiso de compartir el pan humano, buscando una más justa distribución de los bienes en la tierra.

Los evangelios no parecen dar importancia al hecho de que el pan de la eucaristía tenga que ser *ázimo*. Ni en el caso de la última cena ni en las

comidas postpascuales. En los primeros siglos la comunidad cristiana no utilizó el pan ázimo, a pesar de su significado cercano a la pascua, [11] tal vez para subrayar precisamente la novedad cristiana y la superación de la etapa de promesa y figura del AT.

Fue en el siglo IX, en territorio franco-germano, cuando se empezó a emplear el pan ázimo, no fermentado, para la eucaristía (¿por deseo de imitar la pascua judía? ¿por mostrar una mayor diferencia entre la eucaristía y la comida natural? ¿por querer poner énfasis en la "pureza" del pan, sin fermento?) y, aunque al principio Roma se resistió a la "novedad", más tarde la aceptó, para terminar imponiéndola. [12] Este cambio se convirtió, junto al tema del "Filioque", en uno de los motivos de queja de los orientales en su primera separación de Roma en el siglo IX. Todavía en el concilio de Florencia se afirma el doble uso: pan ázimo o fermentado (DS 1303) en el decreto para los griegos. Nuestros hermanos de Oriente siguen celebrando la eucaristía con pan fermentado, normal (aunque estilizado), y no ázimo.

f) El *vino* también tiene un rico simbolismo natural, polivalente, además de su valor como bebida para saciar la sed. Es la bebida festiva, no tan primordial como el agua, pero sí más significativa de la vitalidad humana (cf. Sal 104, 13-15; Prov 31, 6-7; Is 25,6; Am 9,14; Zac 9,17), de la alegría, de la inspiración, de la amistad y de la alianza. Ya hemos visto la importancia que el vino tiene en la cena pascual judía, con la tendencia de una mirada escatológica hacia los tiempos mesiánicos. El mismo Cristo anuncia los bienes del Reino bajo la figura del "vino nuevo", como en las bodas de Caná .

El vino nos recuerda también la sangre, que para los judíos constituye lo más íntimo y sagrado de un viviente y se identifica con la vida (cf. Dt 32,14; Lv 16,11-33; 17,10-14).

Cristo relacionó este vino de la cena con su sangre derramada en la cruz.

En los primeros siglos –tal vez ya desde los tiempos del mismo NT– algunas corrientes ascéticas intentaron prescindir del vino en la eucaristía (no sabemos si por austeridad, por ascesis, por los peligros de abusos, por la ideología gnóstica o por economía). Pero la comunidad cristiana defendió el vino como elemento lleno de significado en la celebración eucarística: baste recordar a Cipriano y su carta número 63 a mediados del siglo III.

---

11 Pensadores judíos como Filón dan diversas interpretaciones al pan ázimo: pan no acabado de hacer, precipitado (aludiendo a la salida de Egipto), pan de aflicción (Dt 16,3), pan más natural, sin artificio, pan de pobreza…

12 IGMR 282 apela a la tradición para decidir que en la Iglesia latina siga utilizándose el pan ázimo: tradición que se remonta, sin embargo, sólo hasta el siglo IX.

La mezcla del agua en el vino era, al principio, una costumbre generalizada en tiempos de Cristo, porque el vino que se fabricaba era demasiado fuerte y se solía beber mezclado con agua. Los cristianos lo siguieron haciendo así: nos lo ha dicho Justino, por ejemplo, a mediados del siglo II.

A esta mezcla, que era funcional o natural, se le vio pronto un sentido simbólico: a Cristo, que es el vino, se le une inseparablemente la humanidad, que es el agua. Es el razonamiento que leemos en la carta de Cipriano.

Precisamente por esta interpretación simbólica rechazó Lutero la mezcla del agua. Él negaba toda mediación y colaboración humana en la salvación, subrayando la unicidad del protagonismo de Cristo. Trento tuvo que defender el antiquísimo uso de la mezcla. [13]

g) El *binomio pan-vino* tiene ya de por sí, por lo tanto, una "sacramentalidad natural" llena de sentido y fuerza expresiva.

Su procedencia cósmica nos relaciona con nuestras raíces naturales y refleja muy adecuadamente nuestra "bipolaridad", corporeidad y espiritualidad, a la vez que responde a la doble instancia humana del hambre y la sed, con todos sus posibles simbolismos.

El que estos dos elementos sean los básicos de nuestra eucaristía nos recuerda simbólicamente la cercanía de la misma a nuestro mundo, a nuestra historia de lucha por la subsistencia y de búsqueda de fraternidad. No son algo extraño y esotérico, sino entrañable y muy nuestro. Parece como si Cristo, al escogerlos, hubiera querido dar un "sí" a la naturaleza humana, a la alegría y la solidaridad. Además de la teología (en qué se convierten ese pan y ese vino), cuenta también la antropología (qué intención significativa tiene el mismo gesto de comer y beber con otros).

Pero además del simbolismo humano, en la eucaristía tienen el pan y el vino un nuevo sentido: aquí han sido asumidos por el Resucitado y dados a la comunidad como su propia persona, su cuerpo entregado y su sangre derramada en la cruz. Ahora es Cristo mismo la comida y la bebida de vida eterna. El que dijo "yo soy el pan de la vida" y "yo soy la vid", ha elegido el pan y el vino para su sacramento más entrañable de comunicación, que no acaba en los elementos, sino en las personas de los creyentes que los reciben. El pan es un símbolo muy apto para designar su cuerpo entregado. El vino, para su sangre derramada.

Además, como hemos visto en la *Didaché* y en otros testimonios

---

13 J. Aldazábal, *Agua y vino en el cáliz*, en "Gestos y símbolos" (=Dossiers CPL 40) Barcelona 1997 (5ª ed.), pp.187-191.

patrísticos de los primeros siglos, el pan y el vino son también símbolo de la comunidad eclesial. Como los granos de trigo o de uva, dispersos por los campos, se hicieron uno, formando pan o vino, así la Iglesia se va construyendo como un único cuerpo desde la diversidad de las personas.

h) El proceso de *adaptación cultural* en el que legítimamente está empeñada nuestra generación, plantea interrogantes también sobre esta doble y entrañable materia del signo eucarístico: el pan y el vino. O mejor, "el pan de trigo" y el "vino de vid". Porque según las regiones y culturas de la tierra, el pan se fabrica de trigo, pero también de arroz, de mandioca o de maíz. Y el vino o bebida análoga se extrae no sólo de la vid sino de otras plantas. [14]

El tema es serio y no se puede responder a la ligera. ¿Es inmutable, no sólo que se celebre la eucaristía con pan y vino, sino también que el pan sea de trigo y el vino de vid? ¿o basta el simbolismo de la comida y de la comensalidad, en las direcciones que Cristo pensó para su comunidad? ¿qué es inmutable y qué inculturable en los sacramentos?

Hay que tener en cuenta las instancias de una aproximación cultural, pero está también la globalización actual de los elementos culturales, incluida la comida y bebida

Hay que considerar también la sensibilidad fuertemente marcada por el dato evangélico: Cristo que se compara al grano de trigo, que se identifica simbólicamente con la vid, y que encarga que se celebre su memorial con pan y con vino, que lógicamente, siendo él de cultura mediterránea, son de trigo y de vid. No es extraño que, aun en regiones donde el trigo y la vid no son valores culturales propios, prevalezca de hecho el deseo de la conexión con Cristo Jesús y su cultura propia y la universalidad de la Iglesia.

En todo caso, es la Iglesia la que, con el discernimiento oportuno, podría, como ha hecho en otros sacramentos, decidir cambios en lo que son la materia y las palabras de los sacramentos, si llega a la convicción de que por el hecho de haberlos utilizado Cristo no queda necesariamente determinado para siempre que el pan sea de trigo y el vino de vid, sino que podría ser de otra forma, si salva lo esencial de la voluntad de Cristo que se da como alimento y bebida a los suyos.

---

14 R. Luneau, *Une eucharistie sans pain et sans vin?:* Sp 48(1972)3-11; A. Mampila, *Une Eucharistie sans pain ni vin? Une question théologique:* Rev Afr Théol 15(1984)17-32; A. Sanon, *L'humanité de l'Eucharistie:* Com Lit 6(1982)507-522; A. Vanneste, *Une Eucharistie sans pain ni vin?:* Rev Afr Théol 12(1982)205-218; D. Nothomb, *Una Eucharistie sans pain ni vin?*: NRTh 1(1983)69-79; L. Mpongo, *Pain et vin pour l'Eucharistie en Afrique noire? Le problème a-t-il été bien posé?:* NRTh 4(1986)517-531.

La "acción formal" sobre el pan y el vino

¿Qué hacemos "formalmente" con el pan y el vino en nuestra eucaristía? ¿cuál es la acción que define más propiamente a este sacramento: la acción de gracias, el sacrificio, la consagración, la comida, la caridad?

Los elementos mismos no son el signo: es la acción que realizamos con ellos lo que constituye el signo sacramental y nos conduce mejor a conocer la identidad de la eucaristía.

a) No es cuestión indiferente: tiene su importancia el aspecto formal por el que se "empieza a comprender" la eucaristía, al cual se ordenan todos los demás, o del que se derivan.

El nombre mismo de lo que celebramos suele apuntar a lo que consideramos su acción más formal: es distinto llamarle "eucaristía" que "comida" o "sacrificio".

Llamarle "eucaristía" apunta a la acción de gracias, con su tendencia vertical hacia Dios. Es lo que también connota el nombre de "anáfora": elevación hacia Dios. Es el aspecto que considera primordial Jungmann. Naturalmente, incluyendo también la ofrenda y la comida, pero partiendo de la bendición.

Si la llamamos "cena del Señor" o "comida fraterna", le damos una dirección más horizontal de comensalidad, que es la que le parece esencial a Guardini ,[15] con lo que tiene de dirección vertical (comemos a Cristo, nuestro alimento) y de horizontal (crecemos en fraternidad). La "comida" es para él la acción formal: las demás se derivan de esta.

Si se considera primordial el carácter sacrificial, entonces es espontáneo llamar a la eucaristía "sacrificio de la misa", "oblación", "prosforá", y se subraya sobre todo su relación con el sacrificio de Cristo en la cruz.

Para Härdelin y Dürig no es ninguna de esas la forma esencial de la eucaristía, sino que lo es la *consagración* ("agiasmos", "consecratio", "epiclesis") entendida no como las "palabras de consagración" sobre los elementos, sino como clave general, como perspectiva que abarca toda la acción eucarística: la consagración del pan y del vino es el signo de la consagración y transformación de la comunidad eclesial, y a su vez esta es un signo de la consagración cósmica total, la transformación en la realidad escatológica de Cristo. [16]

---

15 R.Guardini, *El testamento del Señor*, 1939. Pero hubo reacciones en contra, porque la comida era una categoría que se consideraba entonces cercana a los protestantes. En la cuarta edición de su obra, retiró ese capítulo.

16 W. Dürig, *Die Consecratio als theologische Grundidee der Eucharistie:* Münch Theol Zeits 22(1971)252-263; A. Härdelin, *Liturgie im Widerstreit*, 1970, aquí pp. 25-47.

Schürmann [17] cree que hay que distinguir los diversos estadios de la historia de la eucaristía:

* en la última cena, los gestos eucarísticos quedan enmarcados dentro de la cena (pascual o de color pascual) de despedida, sin un enfoque específicamente distinto de la comida sagrada judía;

* en la primera generación no se repite la cena pascual, sino que la eucaristía tiene otro ritmo y otro esquema: probablemente al final de una comida de hermandad se realizan los gestos eucarísticos ya juntos, y la acción se llama "fracción del pan";

* en las generaciones sucesivas la eucaristía se separa del marco de la comida fraterna y se desarrolla más la "bendición" o "eucaristía", a la vez que se organiza más la liturgia de la Palabra; la "comida" se estiliza más, mientras que la palabra, tanto la descendente como la ascendente, adquiere más relieve;

* en cada una de las épocas, la "acción formal" va recibiendo matices diversos: reunión ("leitourgia", "synaxis"), acción de gracias, comida...

b) Cada uno de estos enfoques formales es bueno y destaca aspectos que son importantes en la eucaristía. La "comida" subraya los valores del alimento, la alegría, la festividad, la comunicación, la comensalidad. La "eucaristía" centra la celebración como bendición a Dios y como recuerdo admirado de la historia de la salvación. La "consagración" se centra sobre todo en la acción salvífica de Dios hoy, por medio del Espíritu: es él quien transforma el pan y el vino, y también a la comunidad celebrante, y todo ello como una condensación de la marcha escatológica de toda la creación hacia el plan de Dios sobre el Reino, hacia los cielos nuevos y la tierra nueva. [18]

A lo largo de la historia, al difuminarse, por ejemplo, la clave de la "comida", u olvidarse bastante la del "memorial pascual", o distinguirse excesivamente el sacrificio del sacramento, se iban haciendo también más difusas las categorías en las que se puede entender "formalmente" lo que es la eucaristía.

c) El factor global y unificador puede muy bien considerarse *la clave pascual.*

Desde esa perspectiva se puede entender el sentido de las demás: la

---

17 *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier:* Münch Theol Zeits 6(1955)107-131; Th. MAAS-EWERD, *Zur Grundgestalt der Messe*: Bib Lit 1(1976)23-30.

18 Cf. cómo Ireneo, en el siglo II, enlaza la eucaristía con el tema de la resurrección final. Es también la visión global de Teilhard de Chardin sobre la dinámica escatológica del cosmos, que él relaciona con la eucaristía.

reunión, la proclamación de la palabra, el memorial de la alianza y del sacrificio de la cruz, la acción actual transformadora de Dios y la perspectiva escatológica: todo ello en la forma de la comida del pan y del vino. La eucaristía como celebración pascual es la participación (no sólo el recuerdo o la alabanza) de la acción salvífica pascual de Cristo en su muerte y resurrección, en el marco de una comunidad creyente que escucha cúlticamente la palabra, da gracias a Dios, renueva su alianza con él y participa del pan y del vino que el Espíritu ha transformado en el cuerpo y sangre del Resucitado, como signo y primicia de la transformación universal.

El signo humano que más se resalta en la reflexión teológica actual es, tal vez, el de la comida. Con lo que volvemos a la voluntad radical del Señor: "tomad y comed". La comunión eucarística es el momento en que la presencia de Cristo se nos hace más densa y cercana. Y es el momento en que participamos más profundamente de su sacrificio pascual, que él mismo hace presente en nuestra celebración cuando la comunidad se reúne para hacer el memorial de su pascua. Es comida sacrificial. O es sacrificio participado sacramentalmente en la comida.

Las palabras que dan sentido a los gestos

Al gesto simbólico sobre el pan y el vino le acompañan unas palabras: lo que en la teología clásica se llama la "forma" del sacramento. [19]

a) En la *teología occidental* estas palabras son, ante todo, las que Cristo pronunció en la última cena cuando ofreció el pan y el vino a sus discípulos. Hemos visto en el capítulo histórico pasajes de varios Padres que atribuyen a estas palabras la eficacia sacramental: Justino, Ireneo, Ambrosio, Agustín.

Son palabras interpretativas y a la vez eficaces: son ellas las que dan a la acción simbólica la categoría de signo sacramental y la realidad de la autodonación de Cristo en el pan y el vino. Palabras que a la vez son acción de gracias, porque se proclaman en el marco de una bendición de Dios: me-

---

19 Además de la bibliografía señalada antes sobre la epíclesis y el protagonismo del Espíritu en la eucaristía, cf. I. BIFFI, *La liturgia –e specialmente l'Eucaristia– presenza dell'opera della salvezza in virtù dello Spirito Santo:* Scrip Theol 1-2(1984)155-167; VARIOS, *Le Saint Esprit dans la Liturgie*, Roma 1977; K.H. KANDLER, *Abendmahl und Heiliger Geist. Geschieht Jesu Christi eucharistiches Wirken durch den Heiligen Geist?*: Ker Dog 3(1982)215-228; K. RAHNER, *Palabra y eucaristía*, en "Escritos de teología" IV, Taurus, Madrid 1961, 323-365.

morial, porque se refieren a la donación de Cristo en la cruz y en la acción misma sacramental; y petición, porque son dichas en un tono ya de por sí epiclético, invocando la fuerza transformadora de Dios sobre nuestra acción.

b) Los *orientales*, además de recitar estas palabras de Cristo, han dado siempre importancia a la invocación explícita del Espíritu, la epíclesis. El Espíritu es el que actúa hoy y aquí en nuestra celebración, dando su eficacia al gesto sacramental y a las palabras de Cristo repetidas por el sacerdote. Recordemos lo que decía Cirilo de Jerusalén: "pues ciertamente cualquier cosa que tocare el Espíritu santo será santificada y cambiada" (*Cat. Mist.* V,7).

c) En la *historia* ha habido momentos de tensión teológica entre estas dos perspectivas: ¿es el relato, con las palabras de Cristo, o es la epíclesis, con la invocación del Espíritu, lo que explica la transformación del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo?

Ya hemos visto, en el capítulo tercero, el sentido de la epíclesis doble en la plegaria eucarística, y también las líneas básicas de esta controversia y los valores que se ponen de relieve cuando se explicita –como ahora también en las plegarias del misal romano– la invocación del Espíritu. Tanto el relato, con las palabras de Cristo, como la invocación epiclética del Espíritu, se pueden considerar como las palabras eficaces que constituyen, junto con el gesto simbólico, el signo central de la eucaristía. El Espíritu hace actual la ofrenda de Cristo. O bien, Cristo actualiza su autodonación de la cena y de la cruz, por medio de su Espíritu. La Iglesia dice las palabras de Cristo e invoca al Espíritu, dando a su acción un tono de memoria y de epíclesis a la vez.

En las plegarias eucarísticas de Taizé o las compuestas (por el mismo autor, M. Thurian) para las celebraciones ecuménicas, se consigue aunar la doble perspectiva:

"Envía de nuevo el Espíritu de tu poder para consagrar esta eucaristía: que el Espíritu santo creador cumpla la palabra de tu amado Hijo".

En el capítulo de la plegaria eucarística hemos leído ya lo que en el diálogo ecuménico se afirma hoy de este protagonismo del Espíritu.

LA PRESENCIA REAL DEL SEÑOR RESUCITADO EN LA EUCARISTÍA

Hasta ahora hemos tratado de realizar algunas aproximaciones al misterio eucarístico a través de la categoría de la pascua y la del signo central de la comida y la bebida, con sus palabras interpretativas. El signo eucarístico de la comida, profundamente humano, ya nos indica el camino del misterio de comunión que Cristo pensó para este sacramento: él mismo quiso ser alimento y bebida escatológica para los suyos a lo largo de su camino.

Pero el centro de la eucaristía está en Cristo mismo, en su Persona, en su presencia, que explica también la actualidad de su acontecimiento pascual y la transformación de los elementos y de la comunidad. Y esto trasciende ciertamente lo que puedan significar el pan y el vino, o una comunidad reunida para la comensalidad. Trasciende y explica también la intención del memorial, porque nos permite conocer más a fondo la posibilidad de una actualización del sacrificio pascual que celebramos.

¿Cómo se entiende hoy, a partir de la herencia de las generaciones pasadas, la presencia real de Cristo en la eucaristía?

Ante todo, hemos de distinguir el *hecho* de la presencia (¿qué es lo que creemos y celebramos?: que Cristo está y se nos da en comunión en este sacramento), la *finalidad* (¿para qué se hace presente? ¿para quién?) y el *modo* de explicar esta presencia y donación (¿qué les pasa al pan y al vino para que podamos creer que son el cuerpo y sangre de Cristo dados a nosotros?).

El dato bíblico y patrístico se refieren al hecho y su finalidad: en la eucaristía Cristo mismo se hace nuestro alimento para comunicarnos su propia vida, su nueva alianza, y para edificar su comunidad como su propio cuerpo.

El *modo* de explicar este misterio es una pregunta legítima, pero que no preocupó a las generaciones cristianas de los primeros siglos y que más adelante, cuando se formuló, tuvo varias respuestas. A partir de la escolástica, en los siglos XII y siguientes, la respuesta más generalizada, luego asumida por Trento, fue la de la "transustanciación".

En nuestra generación ha seguido, afortunadamente, el deseo de comprender mejor el misterio eucarístico, tanto en su hecho básico y su finalidad dinámica, como también en cuanto al modo de explicación, que se ha intentado formular en términos más personalistas que en siglos anteriores.

Repaso a los datos positivos

Es útil, ante todo, recordar lo que nos había dicho el NT o la tradición de la Iglesia.

a) En los *datos bíblicos* –los relatos, y sobre todo Pablo y Juan– hemos visto la convicción de que Cristo se hace realmente presente en la eucaristía, para dar a los suyos en el pan y el vino su propio cuerpo y sangre como alimento y bebida. Es la autodonación de su propia persona, como "koinonía", comunión y participación. Él mismo –y no unas cosas ajenas– será el don eucarístico a su comunidad. De esta presencia y donación han sacado Pablo y Juan consecuencias para la vida personal y del creyente ("el que me come permanece en mí y yo en él", "vivirá por mí así como yo vivo por el Padre") y comunitaria ("somos un pan y un cuerpo pues participamos del mismo pan").

b) Los *datos patrísticos* eran también convergentes: ya desde los primeros siglos la lucha contra los gnósticos hizo que se explicitara la afirmación de esta presencia real de Cristo, tanto en los Padres griegos como en los occidentales. Hemos leído expresiones claras y unánimes en Ignacio de Antioquía, Justino, Hipólito, Cipriano, Cirilo de Jerusalén, Ambrosio, Agustín: al que recibimos en el pan y el vino de la eucaristía es el cuerpo y sangre del Señor.

Sólo en el siglo IX, y de nuevo en el XI, hemos encontrado unas controversias sobre esta presencia, o más bien sobre el modo de entenderla, debidas a la distinta interpretación (simbolista o realista) de la terminología empleada por los Padres de los primeros siglos en su formulación de la presencia real de Cristo.

También hemos visto el cambio de sensibilidad que esto supuso en la

Edad Media, con más énfasis en el culto a ese Cristo presente, que en su recepción eucarística, como había sido la comprensión del primer milenio.

c) En el *magisterio* hemos encontrado una respuesta del concilio de Trento a la negación de la presencia real que hacía sobre todo Calvino, con una reafirmación solemne de la que había sido la fe eclesial desde sus comienzos.

Respecto al modo de explicarla, Trento asumió la transustanciación, como una buena formulación teológica para describir la "admirable conversión" que sucede al pan y al vino eucarístico, sin imponer, por otra parte, todos los aspectos de la explicación filosófica que estaba en su base.

La presencia real desde la clave del Señor Resucitado

El mejor conocimiento de los datos bíblicos y patrísticos, así como los esfuerzos de los teólogos de nuestra generación, [20] han permitido profundizar algunas direcciones de nuestra comprensión de la eucaristía. La teología consiste, precisamente, en profundizar la fe. Conocer mejor el misterio ayuda a celebrarlo mejor. A la vez que una mejor celebración nos da la clave para una comprensión más lúcida.

El que se nos hace presente es el Señor glorioso, Cristo resucitado

La primera pregunta que nos conviene hacer es: ¿quién se nos hace presente y para qué?

---

20 Cf. las obras señaladas al principio de este capítulo IV, sobre todo las de Durrwell, Martelet, Gesteira...

Además: Ch. Davis, *Understanding the Real Presence*, en "The Word in History", London 1968, 154-178 (magnífico resumen de la presencia de Cristo como comunión de vida y gracia) ; J.Ch. Didier, *Histoire de la "présence réelle"*: Espr Vie (1977)241-248; 305-314; 439-448; 471-480; J.A. Sayés, *La presencia real de Cristo en la eucaristía*, BAC, Madrid 1976, XVI-316 pp.; Id., *Controversias recientes sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía y sus implicaciones teológico-espirituales:* en "Eucaristía y vida cristiana", Toledo 1979, 33-54; J.M.R. Tillard, *La présence eucharistique du Christ:* Prêtre et Pasteur 78(1975)209-243; K. Rahner, *La presencia de Cristo en el sacramento de la cena del Señor*, en "Escritos de Teol. IV", Madrid 1961, 367-396; J. Galot, *Théologie de la présence eucharistique:* NRTh 85(1963)19-39; J.L. Larrabe, *La presencia real eucarística:* Lumen 18(1969)122-135; P. Parré, *Présence réelle et modes de présence du Christ:* QL 2(1988)163-184.

La respuesta de la teología actual, volviendo a las intuiciones más profundas de los primeros siglos, y sobre todo del NT, es esta: el que se nos hace presente es el Cristo pascual, el resucitado, el que trasciende al hombre porque ha resucitado a una nueva existencia, el primogénito de la nueva creación, el segundo y definitivo Adán, totalmente nuevo y original, el que ya ha experimentado en la fuerza del Espíritu la glorificación escatológica y está lleno de la divinidad. El que se hace presente y quiere "ser comido" en nuestra eucaristía, ofreciéndonos la comunión con su vida divina, es el Señor, el Kyrios.

No es una "cosa" la que se nos hace presente: es una persona viva la que se hace donación y alimento para unas personas vivas. Y es una persona ya gloriosa y escatológica que, por eso mismo, es cuerpo plenamente preparado para la donación y la comunión plena.

No lograremos entender la eucaristía partiendo de nosotros, o de los elementos, o de la comunidad reunida, sino de Cristo mismo, de la persona que se nos da. Es Cristo, y Cristo resucitado, el que nos hace entender la eucaristía.

> Cristo, en su muerte, ha pasado a la nueva existencia, escatológica, inaugurando así un mundo totalmente original, que también da nueva luz a toda la vida cristiana y en particular a los sacramentos. Él es el Kyrios, exaltado junto a Dios. Ya está en el "eschaton". Para él no existe la limitación del tiempo y del espacio, porque en su paso pascual a la nueva vida ha inaugurado la existencia última y definitiva, en la que vive para siempre el "hoy" y está libre de todo condicionamiento temporal y espacial. La ascensión no ha sido para él lejanía o marcha, ni un movimiento contrario a la encarnación: ahora posee una nueva manera, más abierta y profunda, de presencia. Desde esa existencia en el Espíritu, el Resucitado se acerca, se "aparece" a la comunidad que celebra la eucaristía, dándose a sí mismo como alimento de vida eterna. Ahora está más presente, es más "enviado" a su Iglesia y al mundo que en su vida terrena. Aquí es donde mejor se cumple su promesa: "yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo".
>
> La presencia eucarística de Cristo no la podemos comprender desde las claves de una presencia corporal y local: él, lleno de Espíritu, se nos hace presente desde su ser escatológico. Su presencia en la eucaristía no es "local", aunque es más real que ninguna. Es una presencia sacramental y universal que tiene su raíz en su existencia gloriosa actual, desde su "hoy" definitivo. Jn 6, 62-63 ya nos ofrecía esta clave, la "subida" al Padre y la fuerza vivificante del Espíritu, para que entendiéramos cómo podía suceder lo que nos anunciaba. Es desde la realidad pascual última, ya

cumplida del todo, desde donde podemos acercarnos a una comprensión de la eucaristía, como en general de todo el misterio de Cristo.

En la eucaristía está presente Jesús en cuanto resucitado. Su cuerpo glorioso, sin los condicionamientos limitadores del cuerpo moral, es verdadero cuerpo, pero cuerpo glorioso. Es presencia verdadera: en verdad Cristo se nos da. No es una figura o una imagen o un signo recordatorio. Es presencia real: independiente de nuestra subjetividad. Es presencia objetiva: un don de él, no imaginación o fe nuestra; lo que prometió lo cumple; nuestra acogida de fe es importante, pero no es la que hace presente a Cristo: le recibe. Es presencia sustancial: con una realidad total. El pan y el vino ya no son alimento y bebida ordinarios, sino que nos dan la realidad última, el cuerpo del Kyrios resucitado.

"El cuerpo dado por el Señor a los que vienen a su comida es para los Padres el cuerpo espiritual de la resurrección, cuyo misterio nos esbozó san Pablo (1 Co 15,44-50). El olvido en occidente, durante las polémicas eucarísticas, de la importancia de este "cuerpo espiritual" pesó fuertemente sobre la doctrina de la fe. Para afirmar de modo plenamente justificado que el Cristo de la eucaristía es el mismo que nació de María y murió en la cruz, hace falta repetir siempre que entre estos dos momentos de un único misterio de Cristo, que son la concepción virginal y el misterio eucarístico, la resurrección de Cristo es el momento insustituible y como el eslabón supremo... porque si Cristo es dado en el memorial de su muerte, el Cristo que se da es el de la resurrección". [21]

La eucaristía es, ante todo, la presencia del Resucitado en medio de su comunidad: como en Emaús. Durante siglos se puede afirmar que se miraba más bien, al hablar de la eucaristía, a la pasión y muerte de Cristo, a cómo se hacía presente su sacrificio en nuestra celebración. De la resurrección, a veces, ni se hablaba. Ahora, la perspectiva prioritaria es la del Señor resucitado. Del Cristo que no "está" en el "eschaton", sino que "es el eschaton", brota toda la energía que la Iglesia puede dispensar en sus sacramentos. No se nos da el Niño Jesús. Ni sólo el Cristo de la cruz. Sino el Kyrios resucitado que contiene en sí mismo, naturalmente, el misterio de la encarnación y de la redención, pero que se nos hace presente y se nos da desde su existencia glorificada.

"Sentado a la derecha del Padre y derramando el Espíritu Santo sobre su Cuerpo que es la Iglesia, Cristo actúa ahora por medio de los sacramentos, instituidos por él para comunicar su gracia" (CCE 1084).

---

21 G. Martelet, *Résurrection...*, 180.

El Espíritu Santo realiza esta admirable presencia de Cristo en la eucaristía

Jn 6,63 apuntaba ya, en un lenguaje un poco críptico, que el Espíritu es el que da vida a "la carne", el que hará posible el encuentro salvador entre el Señor que se da a comer y los fieles que le acogen.

El Espíritu hace que el Kyrios tenga su cuerpo "espiritualizado", un "cuerpo pneumático" (cf. 1 Co 15,44). El Espíritu es quien nos abre la puerta de la fe para que nosotros también podamos acoger esa presencia. Y para que este encuentro pueda suceder en una dimensión mucho más real y profunda que la meramente local o espacial.

Por eso invocamos en la eucaristía al Espíritu, para que él transforme los dones materiales y a las personas. La formulación de la epíclesis en las nuevas plegarias del misal romano es una expresión clara de nuestra fe en que es el Espíritu, la fuerza vivificadora de Dios, quien hace posible este misterio de la presencia y donación de Cristo a su comunidad en el pan. El mismo Espíritu de la creación en el Génesis, de la encarnación en el seno de la Virgen María, de la resurrección de Cristo y del acontecimiento de pentecostés para la comunidad primera, el Espíritu "dador de vida", es el que hace real esta presencia de Cristo en medio de los suyos y el que da la nueva existencia escatológica al pan y al vino, convirtiéndolos en el cuerpo y sangre del Señor.

> Lo mismo podemos decir de su presencia en la palabra. La OLM repite que la eficacia de la proclamación de la palabra bíblica, en la celebración y fuera de ella, se debe a la obra del Espíritu: él actúa internamente en cada fiel (OLM 3), por su poder se hace viva y eficaz la palabra (OLM 4), él da eficacia a la respuesta de los fieles (OLM 6), congrega a la Iglesia (OLM 7), por él se hace eficaz la palabra en los corazones (OLM 28), por él la palabra se hace sacramento (OLM 41). Podemos decir que hay una dimensión "epiclética" en la celebración de la palabra, antes que en la misma plegaria eucarística sobre el pan y el vino.

La presencia eucarística y las otras presencias de Cristo

La presencia de Cristo en *el pan y el vino* de la eucaristía no es la única. Es, ciertamente, la más densa y privilegiada, porque en ella Cristo se hace comida nuestra, para comunicarnos su misma existencia.

Pero en la misma celebración Cristo se hace presente en *la Palabra* proclamada. Él *es* la Palabra definitiva del Padre a la humanidad, la Palabra ("dabar") en el sentido bíblico más denso, la prolongación personal de la palabra viva y eficaz de Dios. Cristo se nos da primero como palabra

salvadora, antes de dársenos como alimento eucarístico. Es la "doble mesa" a la que nos invita el Señor resucitado.

> El concilio ya había "recuperado" esta convicción: "En la liturgia Dios habla a su pueblo, y Cristo sigue anunciando el evangelio" (SC 33).
>
> El misal repite la idea: "el mismo Cristo, por su palabra, se hace presente en medio de los fieles" (IGMR 33). Es también una de las perspectivas que más repite la nueva Ordenación de las Lecturas de la misa, en su segunda edición de 1981: "siempre Cristo está presente en su palabra" (OLM 4), "los fieles han de tener la convicción de que hay una sola presencia de Cristo, presencia en la palabra de Dios, pues cuando se lee en la Iglesia la sagrada Escritura es él quien habla, y presencia sobre todo bajo las especies eucarísticas" (OLM 46). Lo de la "doble mesa" a la cual somos invitados al celebrar la eucaristía –la mesa de la palabra y la mesa del pan y vino eucarísticos– (cf. IGMR 8; OLM 10.32) parece un eco a la doble perspectiva que Juan nos ofrecía en el sermón del pan de vida: el pan que creemos y el pan que comemos. Las dos veces, Cristo es el Pan.

Y aun antes, Cristo se hace presente en *la comunidad reunida* y en su *presidente*, que hace las veces de Cristo, y le visibiliza como cabeza de esa misma comunidad. El mismo Jesús que dijo "esto es mi cuerpo", dijo también: "cuando dos o tres de vosotros os reunáis en mi nombre, allí estoy yo" (Mt 18,20). La comunidad reunida es el primer sacramento –signo eficaz–, el primer "lugar" de la presencia operante del Señor. Y el presidente tiene el ministerio de visibilizar a Cristo Jesús, que es el auténtico presidente y maestro y sacerdote de la comunidad. Actúa "in persona Christi", y lo hace sacramentalmente, como "icono sacramental" de Cristo, tanto en la tarea de la evangelización como en la animación fraterna de la comunidad y, de un modo especial, en la presidencia de sus sacramentos.

Estas presencias del Señor en nuestra celebración eucarística –o estos "modos diversos de manifestar su presencia real y personal"– están íntimamente relacionadas entre sí: nos está presente, se nos da como palabra salvadora, se nos da como alimento de vida eterna. La presencia llega a su plenitud en la donación eucarística, pero ya es real y activa antes en la asamblea y en la palabra proclamada.

Aquí se ven de nuevo los tres signos visibles en los que los cristianos de las generaciones siguientes podemos de algún modo experimentar la cercanía del Señor según Lc 24, en el episodio de Emaús: le reconocieron en la fracción del pan, pero antes había ardido su corazón cuando les explicaba las Escrituras, y tuvieron la comprobación de la nueva presencia del Señor en el testimonio de la comunidad y en la aparición a Simón.

Son constantes las expresiones de esta convicción en la literatura magisterial y litúrgica:

"Cristo está siempre presente en su Iglesia, principalmente en los actos litúrgicos. Está presente en el sacrificio de la misa, no sólo en la persona del ministro... sino también, sobre todo, bajo las especies eucarísticas. Está presente con su fuerza ("virtute sua") en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues es él mismo el que habla cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura. Está presente, finalmente, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos (Mt 18,20" (SC 7).

Pablo VI, en su encíclica *Mysterium fidei*, de 1965, enumera las diversas presencias de Cristo resucitado en nuestra vida: la comunidad orante, la comunidad que ejerce las obras de misericordia, la Iglesia peregrina, que predica, rige y gobierna, y sobre todo la comunidad que ofrece en su nombre la eucaristía y celebra los demás sacramentos. La presencia estrictamente eucarística "se llama real, no por exclusión, como si las otras no fueran reales, sino por antonomasia". Cf. *El Sacramento de nuestra fe* (=Cuadernos Phase 84) CPL, Barcelona 1997, 5-26.

"Cristo está realmente presente en la misma asamblea congregada en su nombre, en la persona del ministro, en su palabra y ciertamente de una manera sustancial y permanente en las especies eucarísticas" (IGMR 7).

"El sacerdote, por medio del saludo, manifiesta a la asamblea reunida la presencia del Señor. Con este saludo y la respuesta del pueblo queda de manifiesto el misterio de la Iglesia congregada" (IGMR 28).

Juan Pablo II, el año 1988, cuando se cumplieron veinticinco años de la Constitución del Vaticano II sobre la liturgia, en una carta titulada precisamente *Vicesimus quintus annus*, comentaba brevemente estas presencias del Señor resucitado en la eucaristía, extrayendo de ellas no sólo consideraciones teológicas, sino también aplicaciones espirituales y pastorales:

"Para actualizar su misterio pascual, Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en las acciones litúrgicas. La liturgia es, por consiguiente, el "lugar" privilegiado del encuentro de los cristianos con Dios y con quien él envió, Jesucristo.

Cristo está presente en *la Iglesia orante reunida en su nombre*. Precisamente este hecho es el que fundamenta la grandeza de la asamblea cristiana con las consiguientes exigencias de acogida fraterna –que llega hasta el perdón– y de decoro en las actitudes, en los gestos y en los cantos.

El mismo Cristo está presente y actúa en *la persona del ministro* ordenado que celebra. Este no está investido solamente de una función, sino que, en virtud de la ordenación recibida, ha sido consagrado para actuar "in

persona Christi". A todo esto debe corresponder una actitud interior y exterior, incluso en los ornamentos litúrgicos, en el puesto que ocupa y en las palabras que pronuncia.

Cristo está presente en su *palabra proclamada* en la asamblea y que, comentada en la homilía, debe ser escuchada con fe y asimilada en la oración. Todo esto debe reflejarse también en la dignidad del libro y del lugar destinado a la proclamación de la palabra de Dios. Asimismo, en la compostura del lector, que ha de ser siempre consciente de que es el portavoz de Dios ante sus hermanos.

Cristo está presente y actúa por medio del Espíritu en *los sacramentos* y, de modo singular y eminente (sublimiori modo), bajo *las especies eucarísticas* en el sacrificio de la misa, y también fuera de la celebración, cuando estas se conservan en el sagrario para la comunión, particularmente de los enfermos, y para la adoración de los fieles...". [22]

Esta visión global de la multiforme presencia personal del Señor en nuestra vida y en nuestra celebración sacramental, no disminuye el valor y la admirable profundidad de su presencia en el pan y el vino eucarísticos. Al contrario: vemos así la progresiva densidad de su presencia, que culmina en su donación en el pan y el vino como comida escatológica a su comunidad. Toda presencia de Cristo es "real", personal, activa, salvadora. Y dentro de todo ese conjunto de manifestaciones es cuando brilla con luz propia la presencia eucarística.

Es una perspectiva que ahora repiten los documentos magisteriales, litúrgicos y ecuménicos, y que a partir de la presencia más universal del Señor glorioso, sitúa la presencia eucarística en su marco más justo. Cristo, el Señor, está presente en todo momento a su Iglesia y a la humanidad: pero su presencia se hace más sacramental, visible en signos eficaces, en una asamblea cristiana reunida, sobre todo cuando proclama la palabra de Dios o celebra los signos sacramentales, y en particular la eucaristía. En ella, Cristo llega a una identificación misteriosa con el pan y el vino para dársenos en ellos.

Es una presencia "dinámica", "para nosotros"

No se puede entender la eucaristía si esta presencia de Cristo se enfoca demasiado "cósicamente". Él está presente, se identifica, asume el pan y el vino, pero esa no es la finalidad última del sacramento. La finalidad es la

22 Juan Pablo II, *Vicesimus quintus annus*: cf. por ejemplo en Phase 173(1989)327-344.

comunidad, nosotros. La presencia de Cristo es real, corporal, pero desde su existencia de glorificado, que es el que puede llegar a la comunión total.

> Nuestro cuerpo físico une y divide a la vez, hace posible y vuelve superficial toda comunicación interpersonal. La comunión a la que nos hace llegar el Señor resucitado, dándonos su cuerpo y sangre gloriosos, es la más profunda: la "koinonía" de la "inter-permanencia", la participación en su misma existencia escatológica en el Espíritu.

Y, sobre todo, es "presencia para", con una intención que termina en la incorporación de las personas a su vida escatológica. La teología escolástica lo expresó afirmando que la *res* de la eucaristía, su efecto fundamental, es la comunión de todos con Cristo y entre sí.

A veces hemos dado más importancia a la "presencia" que a la donación o a la comida: es en la comunión donde se realiza en forma privilegiada el encuentro del Kyrios con sus creyentes. Pablo no habla tanto de "presencia", sino ya directamente de unión, de comunión, de "koinonía", que supone la presencia y la supera en su intención dinámica interpersonal (1 Co 10,16). Juan describe los efectos de la eucaristía en la misma dirección: "el que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él", "el que me come vivirá por mí como yo vivo por el Padre" (Jn 6,56-57).

Por una parte, Cristo se identifica de modo misterioso con el pan y el vino, que por el Espíritu son convertidos en su cuerpo y sangre. Es, pues, una presencia que podemos llamar objetiva, ontológica. El "esto es mi cuerpo", hecho realidad por la fuerza del Resucitado y de su Espíritu.

Pero, por otra, esta presencia de Cristo no termina en los elementos materiales, por nobles que sean, y por mucho que subrayemos su papel de representantes simbólicos de toda la creación. La presencia tiene una intención interpersonal. Cristo se nos hace presente a nosotros, para hacernos entrar en comunión con él: "ut fiant nobis", "que sean para nosotros". La presencia en el pan y el vino es el medio que ha pensado él para hacer posible nuestra incorporación sacramental a su vida de Resucitado y la participación en su nueva alianza. El símbolo elegido, el de la comida, es el mejor para expresar la profundidad de este encuentro interpersonal entre Cristo y su comunidad. La cena del Kyrios nos hace entrar en la dinámica de su pascua y de su vida definitiva, alimentándonos así en nuestra marcha en la historia.[23]

---

23 Cf. B. BOBRINSKOY, *Présence réelle et comunion eucharistique:* Rev Sc Phil Theól 53(1969)402-420.

La presencia real en los documentos ecuménicos

Este lenguaje, antiguo y nuevo a la vez, redescubierto más conscientemente por nuestra generación, para aproximarse al misterio de la presencia real de Cristo en la eucaristía, se nota también en los documentos ecuménicos últimos.

El diálogo ecuménico sobre la eucaristía está siendo muy vivo en estas últimas décadas, al igual que sobre la eclesiología, el ministerio ordenado y el bautismo. [24]

En cuanto a la presencia real de Cristo en el pan y el vino eucarísticos, se puede notar un intento de acercamiento. A los protestantes –al igual que a los cristianos del oriente– les parece interesar mucho menos el "modo" de la presencia de Cristo que el hecho mismo de la presencia y de su donación a la comunidad.

> "La comunión con Cristo en la eucaristía presupone su verdadera presencia, eficazmente significada por el pan y el vino, los cuales, en este misterio, se convierten ("become") en su cuerpo y sangre. La presencia real de su cuerpo y sangre, no obstante, sólo puede ser entendida dentro del contexto de la actividad redentora por la cual él se entrega a sí mismo y para reconciliación, paz y vida de cada uno consigo mismo. Por un lado, la oblación eucarística brota del misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo, en el cual el propósito salvador de Dios ya ha sido definitivamente realizado. Por otro lado, su intención es transmitir la vida de Cristo muerto y resucitado a su cuerpo, la Iglesia, de modo que sus miembros puedan estar más plenamente unidos con Cristo y entre ellos.
>
> Cristo está presente y activo de diversas maneras en la celebración eucarística entera. Es el mismo Señor quien por la proclamación de su palabra invita a su pueblo a su mesa. El que por su ministro preside esta mesa y el que se da a sí mismo sacramentalmente en el cuerpo y la sangre de su sacrificio pascual. Es el Señor presente a la derecha del Padre y, por

---

24 Cf. A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum*, Univ. Pontif. Salamanca, 2 vols., 1986-1993, LXIV-1110 y LXII.890 pp. Los textos más importantes se pueden encontrar también en "Acuerdos ecuménicos sobre la Eucaristía" (=Cuadernos Phase 2) Barcelona 1988 y "Bautismo. Eucaristía, Ministerio" (=Cuadernos Phase 15) Barcelona 1990, con comentarios de P. Tena y otros autores.

Cf. una buena comparación de la visión eucarística de todas las confesiones cristianas y también de los judíos en Varios, *The Eucharist in Ecumenical Dialogue*: Journ Ecum St (1976)191-344.

ello, trascendiendo el orden sacramental, el que así ofrece a la Iglesia, en los signos eucarísticos, el don especial de mí mismo.

El cuerpo y la sangre sacramentales del Señor están presentes como una oferta al creyente que aguarda su venida. Cuando esta oferta es recibida con fe, tiene lugar un encuentro vivificante... El cuerpo y la sangre de Cristo se hacen realmente presentes y son ofrecidos a fin de que, recibiéndolos, los creyentes puedan estar unidos en comunión con Cristo el Señor" (*Declaración de Windsor*, entre anglicanos y católicos, 1971).[25]

"La acción eucarística es don de la persona de Cristo. Confesamos unánimemente la presencia real, viva y activa de Cristo en este sacramento. El discernimiento del cuerpo y de la sangre de Cristo requiere la fe. Sin embargo, la presencia de Cristo en su Iglesia en la eucaristía no depende de la fe de cada uno, porque es Cristo el que se liga a sí mismo, por sus palabras y en el Espíritu, al acontecimiento sacramental, signo de la presencia dada... Es en virtud de la palabra creadora de Cristo y por el poder del Espíritu Santo como el pan y el vino son hechos sacramento y por consiguiente comunicación del cuerpo y de la sangre de Cristo..." (*Grupo ecuménico de Dombes*, 1972).[26]

"Cristo está presente y activo de diversas maneras en la celebración eucarística entera (... palabra... ministro...Escritura... bautismo... pobres). En el sacramento de la santa cena, Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, está plena y enteramente presente con su cuerpo y su sangre bajo los signos del pan y del vino... Presente en medio de nosotros, el Señor quiere incorporarnos a su movimiento vital... Llenos de su gracia y vivificados por su Espíritu, podemos transmitir su amor y, por ello, glorificar al Padre" (*La Cena del Señor*, comisión mixta católico-romana y evangélico-luterana, 1978).[27]

"Las palabras y hechos de Cristo en la institución de la eucaristía son el centro de la celebración: la comida eucarística es el sacramento del cuerpo y sangre de Cristo, el sacramento de su presencia real. Cristo, de diversas maneras, cumple su promesa de estar siempre con los suyos incluso hasta el final del mundo. Pero la forma de la presencia de Cristo en la eucaristía es única. Jesús dijo, al tomar el pan y el vino de la eucaristía: "esto es mi cuerpo... esta es mi sangre". Lo que Cristo declaró es verdadero, y esta verdad se cumple cada vez que celebramos la eucaristía. La

---

25 A. GONZÁLEZ, *Enchiridion* 18-19; más adelante, en pp. 20-26, hay una "aclaración" a este documento, defendiendo, por ejemplo, el uso del verbo "become" (el pan y el vino "se convierten en") y subrayando todo el ámbito de esta presencia activa de Cristo a su comunidad.

26 A. GONZÁLEZ, *Enchiridion* 657.

27 A. GONZÁLEZ, *Enchiridion* 298-299.

Iglesia confiesa la presencia real, viva y activa de Cristo en la eucaristía. Aunque esta presencia no depende de la fe individual, todos admiten que se requiere la fe para discernir el cuerpo y la sangre de Cristo" (*Bautismo, eucaristía, ministerio,* del Consejo ecuménico de Iglesias, Lima 1982). [28]

Los valores de estos documentos, respecto a este aspecto de la presencia, son muy positivos: el método que siguen (vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas), la primacía que dan a la categoría del memorial, la valoración de la presencia de Cristo y de su protagonismo a la hora de su donación a los fieles en este sacramento.

Tal vez podrían poner más énfasis en los datos del NT, por ejemplo siguiendo la línea de pensamiento de Juan o de Pablo; y teológicamente podrían resaltar más la presencia del Resucitado, de la pascua y de la categoría de la comida.

Nueva interpretación sobre el modo de la presencia real

El concilio de Trento no cerró el camino de la reflexión ulterior sobre *el modo* de la presencia de Cristo en la eucaristía. [29]

El papel del magisterio es asegurar los datos de la fe, pero dejando abiertos los cauces para la búsqueda de su comprensión teológica más profunda. Sobre todo a partir de 1960 se está realizando en la teología una nueva lectura de la transustanciación. "Una nueva interpretación no es una traición al dogma, sino más bien responde a la preocupación de defenderlo, para que no sea abandonado a la incomprensión o al ridículo". [30]

Juan XXIII, en su discurso de inauguración del concilio Vaticano II, en 1962, distinguía: "una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa". Lo mismo pasará con la encíclica de Pablo VI, *Mysterium fidei*, de 1965, que asume un papel "garantizador", delimitando los confines dogmáticos de la presencia real pero sin cerrar el paso a ulteriores inten-

---

28 A. GONZÁLEZ, *Enchiridion* 905.

29 J. WOHLMUTH, *Noch einmal: Transubstantiation oder Transignifikation? Zur Möglichkeit theologischer Beurteilung neuer Lösungsversuche*: ZKTh 97(1975)430-440. Concluye su estudio diciendo que la respuesta de Trento no puede ser aducida hoy en favor o en contra de ninguna de las posturas de las que vamos a hablar.

30 E. GUTWENGER, *Die Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie:* ZKTh 88(1966)185-197.

tos de penetración teológica. El episcopado holandés, directamente afectado por los nuevos intentos, dijo el mismo año: "una semejante discusión puede tenerse en la Iglesia en torno al problema del cómo, en uno o en otro modo, se puede avanzar más profundamente en este misterio de fe y de cómo se le puede describir... Nosotros pensamos poder dejar a la libre discusión la cuestión del modo de la presencia de Cristo, con tal que se reconozca la transformación del pan y del vino en el cuerpo y sangre del Señor y la realidad de la presencia de éste en las especies eucarísticas"[31] Pablo VI, en carta al cardenal Alfrink, en julio de 1965, le felicitó por esta actitud que dice aprobar plenamente.

A la vez que celebramos con fe el sacramento que nos legó Cristo Jesús, como memoria de su pascua, intentamos conocerlo mejor. La teología es profundización de la fe, intentar conocer mejor aquello en que ya creemos y que estamos celebrando. Es más importante la fe que la teología. Pero también esta es legítima en la comunidad eclesial, y enriquecedora para todos, aunque no todos la ejerciten.

a) El *lenguaje empleado en los primeros siglos* habla de la conversión, el devenir, la transformación, la santificación de los dones de pan y vino en la eucaristía:

> Ireneo (*Adv. Haer.* V,2,2-3) busca la analogía con la encarnación, con el verbo "convertirse, hacerse" ("gignesthai"); también Justino, en el pasaje que hemos analizado (*Apologia* 66) comparaba la eucaristía con la encarnación del Verbo. Cirilo de Jerusalén (*Cat. Myst.* V,7) dice que el Espíritu "convierte" todo lo que toca, y emplea el verbo griego "metaballein"; en otros momentos compara el proceso eucarístico a lo que sucedió al agua en el milagro de las bodas de Caná. Gregorio de Nisa (por ejemplo en PG 45,96s) compara la eucaristía también con la encarnación: Cristo transformado por el Logos, el hombre elevado a la dignidad divina, y el pan eucarístico transformado ("metapoiein") en el cuerpo de Cristo.

b) A partir de la Edad Media, y con la ayuda de la filosofía aristotélica, los escolásticos desarrollaron la clave de *la transustanciación*, que por una parte asegura la realidad del cambio del pan y del vino (contra Berengario, que prefería una interpretación figurativa, espiritualizante, metafórica) y por otra evita la tendencia a un superrealismo (en la línea de Lanfranco).

Aunque había también otra interpretación, la "con-sustanciación", que agradaba a bastantes teólogos, y que se basaba más en la semejanza con el

---

31 Cf. Phase (1965)306-309.

misterio de la encarnación ("Dios y Hombre verdadero": las dos cosas), la explicación que poco a poco maduró más y se consolidó como preferida fue la trans-sustanciación. Esta, como explicación teológico-filosófica, quiere asegurar el cambio verdadero en el pan y el vino, pero afirmando que lo que cambia en ellos es lo más profundo de su ser, la "sustancia", lo que "está debajo" ("sub-stare") de las apariencias o "accidentes". Es un razonamiento filosófico-teológico que quiere evitar un nuevo "simbolismo" vacío de contenido, aunque también evita un lenguaje de craso fisicismo.

Vimos cómo Trento reafirmaba este término de "transustanciación" como "conveniente y propio" para designar el admirable cambio que sucede en el pan y vino eucarísticos (DS 1642). También en el magisterio actual de la Iglesia hay documentos que insisten en esta explicación del "cómo" se hace presente Cristo en nuestra eucaristía: así la *Mysterium Fidei* de Pablo VI (1965) y el *Catecismo de la Iglesia católica* (1992).

c) Pero *últimamente se ha replanteado el tema.*

Hay una cierta insatisfacción respecto a ese modo ya clásico de explicar el misterio eucarístico y se busca un nuevo lenguaje, filosófico y teológico, para acercarlo más a la comprensión del hombre de hoy: [32] ese misterio admirable –Cristo glorioso que se da como alimento a los suyos– se quiera comprender mejor para poder vivirlo y transmitirlo mejor a los demás.

Por una parte, se da lo que se ha llamado una cierta "crisis del hilemorfismo". La física de hoy no parte de la distinción entre sustancia y

---

32 E. SCHILLEBEECKX, *La presencia de Cristo en la eucaristía*, Fax, Madrid 1970 (2ª ed.); ID., *Transustanciación, Transfinalización, Transignificación:* Sal Terrae 54(1966) 8-25; N. MARTÍN RAMOS, *La presencia eucarística según E. Schillebeeckx:* Comm 1(1991)19-56; 2(1991)167-196; 3(1991)355-386; P. SCHOONENBERG, *Transustanciación, ¿hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina?*: Conc 24(1967, II)86-100; J. RATZINGER, W. BEINERT, *Transustanciación y eucaristía*, Paulinas, Madrid 1969; P. INCHAURRAGA, *Una nueva interpretación del misterio eucarístico:* Lumen 18(1969)46-74; J. CASTELLANO, *Transustanciación. Trayectoria ideológica de una reciente controversia:* RET 29(1969)305-354; J. DE BACIOCCHI, *Presence réelle et transubstantiation:* Irén 32(1959)139-161; E. POUSSET, *L'Eucharistie présence réelle et transsubstantiation:* Rec Sc Rel 54(1966)177-212; C. SCORDATO, *Teologie dell'Eucaristia dalla Mediator Dei all'Eucharisticum Mysterium:* Ho Theol 1(1997)31-63; H. JORISSEN, *Die Entfaltung der Transubstantiationslehre bis sum Beginn der Hochscholastik*, Aschendorff, Münster 1965, XXII-161 pp. (buena historia de la formación de esta doctrina de la transustanciación en los siglos XI-XIII).

Para una presentación detenida de estas obras, cf. C. GIRAUDO, *Eucaristia*, 177-205; M. GESTEIRA, *La Eucaristía...* 524-552.

accidente, entre el ser íntimo y el suceso o devenir del mismo. No se entiende como sustancia la unidad última, indivisible, estable, del ser, a la que le "suceden" los procesos accidentales. La sustancia no aparece ya como soporte metafísico de los accidentes. El pan no es una sustancia. En todo caso, sería un conglomerado de sustancias. Y se prefiere una concepción más dinámica, con la permutabilidad entre materia y energía.

Se puede decir que hemos pasado de la física de Newton, más bien "másica y corpuscular", a la de Einstein, entendida más como permutabilidad entre materia y energía. Un factor reactivo fue el que, en los años '40 y '50, autores como Selvaggi defendieron una visión muy fisicista del misterio eucarístico (los protones, electrones, átomos y moléculas: todo se convierte en el cuerpo y sangre de Cristo, mientras que los accidentes, que son la masa, la extensión, lo visual, queda como estaba). Otros, como Colombo, afirmaron un cambio no físico, sino metafísico.

Pero además, muchos consideran el lenguaje de la transustanciación como un lenguaje demasiado cosmológico, frío, poco antropológico y salvífico, para explicar un misterio como el de la eucaristía, con el don total de Cristo al Padre y a su comunidad, en la cruz y en el sacramento eucarístico, aunque envuelva como medio admirable el cambio de la realidad íntima del pan y del vino en su propio cuerpo y sangre.

La clave de comprensión de este sacramento no puede ser la físico-química. En este nivel no les sucede nada al pan y al vino. Debe intentarse la explicación mucho más en categorías personalistas, y sobre todo a partir del Cristo resucitado y su donación sacramental a la comunidad cristiana. El misterio de la eucaristía tiene que ver con la historia de la salvación y no tanto con la filosofía. Más con el encuentro y el don y la presencia mutua que con la ontología, aunque de alguna manera la incluya también. Así es como nos lo han presentado los datos bíblicos y patrísticos estudiados. La "sustancia" que hay debajo de la comprensión de este sacramento es nada menos que la persona misma del Resucitado.

La trans-significación

Se ha ensayado, por eso, el camino de *la transignificación y de la transfinalización* por parte de algunos teólogos actuales, muy influenciados por la filosofía existencialista y fenomenológica: entre ellos, Baciocchi, Leenhardt, Ratzinger, Schoonenberg, Smits, Welte y Schillebeeckx.

a) Destacan ellos fuertemente, ante todo, la presencia de Cristo como el

Señor glorioso, que se da a sí mismo, como portador de la salvación, a la comunidad creyente. Así como también la reciprocidad del encuentro por parte de la comunidad que, con su fe y su celebración, entiende y acepta la donación de su Señor y entra en comunión con él.

Es un acontecimiento interpersonal el que sucede en la eucaristía, que no se puede interpretar partiendo de los elementos del pan y del vino, sino de la donación pascual del Señor a su comunidad en ese pan y ese vino. No somos nosotros los que "producimos" la presencia real de Cristo –sea cual sea la explicación que le añadamos al proceso–, sino Cristo mismo el que se nos da en ese pan y ese vino.

Ahora bien, Cristo, además de estar presente a su comunidad y de darse en su palabra y como palabra, se da también en el pan y el vino, y es legítima la pregunta: ¿qué les pasa a esos elementos?

b) La base filosófica en la que se apoyan estos autores es que la realidad más profunda de un ser es, no tanto el ser físico-químico, lo que es "en sí", sino su relación, su "significación para". Más que el "esse", lo más íntimo y real de algo o de alguien es el "esse ad"; más que el "ser", el "ser-para". Esta es la esfera más profunda e identificadora de un ser.

La "significación", lo que algo o alguien "es para", se presenta de un modo tan profundo que se identifica con la esencia más íntima de un ser (alternativa, por tanto, en algún modo, del concepto de "sustancia" anterior). El sentido que tiene algo o alguien es lo principal. No le viene desde fuera una vez constituido en su ser, sino que *es* su ser.

Cuando cambia esta "significación para" (porque el mismo hombre y, sobre todo, Cristo y Dios pueden darle nuevo "sentido"), en realidad cambia lo más profundo del ser. La "trans-significación" es cambio de la realidad más profunda, aunque lo físico quede igual. Porque lo más profundo es precisamente su "ser-para".

> Es lo que le puede pasar al pan, por ejemplo, que se va "transignificando", cambiando de "ser-para" desde su confección hasta su venta y hasta la mesa familiar. O con las personas, que sin cambiar nada en su ser en sí, cambian, y profundamente, en su ser para: por ejemplo con la amistad, o con el matrimonio, o con un nombramiento socio-político, o con la ordenación ministerial para bien de una comunidad.
>
> El Catecismo holandés lo expresa así: "Las cosas materiales no tienen una realidad íntima para sí. Lo específico de ellas, su esencia, lo que Dios intenta con esta, es su referencia al hombre. Exactamente a la inversa de cómo se pensaría si se consideran las cosas superficialmente. Uno diría que los átomos y moléculas de que constan las cosas son lo más propio de

ellas, mientras que su significación para nosotros es algo adventicio y accidental. Pero lo cierto es que el estar-ahí-para-nosotros constituye precisamente la esencia más profunda de las cosas, y su estructura físico-química es exterior, fenómeno o apariencia que impresiona nuestros sentidos... La esencia del pan se hace en la santa misa totalmente otra, pues la carne de Jesús se convierte en alimento para la vida eterna. El pan puede recibir nueva significación y nuevo destino, por lo que cambia en su ser más profundo. La nueva significación y el nuevo destino no son adiciones, aspectos superpuestos. Por su propio subsistir, el pan es ahora verdaderamente el cuerpo de Cristo. Cuerpo significa en hebreo la persona en cuanto totalidad. El pan se ha hecho totalmente persona de Jesús".

Esto va unido también a la filosofía del conocimiento y el método hermenéutico, que no se centra tanto en lo que las cosas son, sino en su relación, en lo que "son para" Dios o para el hombre. Y también al concepto de "presencia", que no se determina tanto por categorías de temporalidad o de cercanía temporal o espacial, sino por la de cercanía relacional: lo que me hace ser, está presente a mí, aunque espacialmente esté lejano. Una persona que no me está localmente cercana puede estar mucho más profundamente presente para mí que otra que me está tocando.

c) En el caso de la eucaristía, es Cristo mismo el que ha dado de una vez por todas al pan y al vino una nueva realidad, porque les ha dado una nueva finalidad y significación: ahora "son" la misma persona de Cristo que se da como alimento de vida eterna a los suyos. Y esta donación de sentido es en él de una eficacia que no tiene paralelo en otras transignificaciones que suceden en nuestra vida. Aquí sucede un cambio de realidad que depende de la voluntad divina de Cristo y de la actuación de su Espíritu transformador. Ahora ya "no son" pan y vino normales, sino que en verdad, en lo más íntimo, "son" el cuerpo y sangre de Cristo que se dan para vida: ha cambiado su "ser para" por voluntad positiva de Cristo. Ha habido un cambio real, aunque no de naturaleza física o química.

d) No es fácil hacer *una valoración crítica* de este interesante intento de nuevo lenguaje sobre el misterio de la presencia real y que han dado lugar a centenares de títulos sobre la controversia, porque, entre otras cosas, estos autores hablan un lenguaje filosófico muy distinto.

Hay que tener en cuenta, ante todo, que lo que se pone en cuestión en toda esta controversia no es la presencia real de Cristo, sino el modo de interpretarla.

Para el "modo" de presencia, estos autores nos ofrecen unas claves mucho más personalistas, en consonancia con los datos bíblicos, y una pre-

sencia de Cristo más dinámica, de comunión. En este sentido han dado a la comprensión de la eucaristía basada en la transustanciación un saludable complemento, acercando el acontecimiento eucarístico a unas categorías mucho más coherentes con el lenguaje bíblico, patrístico y litúrgico. Dan más importancia a la finalidad de la presencia que a la realidad de esa misma presencia, que también es incuestionable. La presencia de Cristo en la eucaristía no es fin en sí misma, ni termina últimamente en el pan y el vino, sino en nosotros. Lo real y lo presente no es algo que "está ahí fuera", sino alguien que está muy cerca de nosotros, que se nos da sacramentalmente como comida de vida. Partiendo de una filosofía diferente sobre lo que es la realidad y lo más profundo de la realidad, hablan de una presencia que no necesariamente ha de ser espacial y local, sino de comunicación interpersonal. Es la relación interpersonal entre el Señor resucitado y su comunidad, en claves de donación y comunión. Cristo se nos hace presente como alimento, que es el dato fundamental del N T.

Estos teólogos, a la vez que dan mayor énfasis a la persona que a la cosa, al acontecimiento que al ser, a la historia que a la filosofía, hacen un evidente esfuerzo por "salvar" el dato bíblico y el magisterial: la presencia real y viva de Cristo, su donación en ese pan y vino, que ahora ya no "son" pan y vino, sino que "son" el cuerpo y sangre de Cristo, porque ha cambiado precisamente lo más profundo: su "ser para". Cosa que, por otra parte, hubieran podido explicar mejor si, además de las coordenadas teológicas, se hubieran sumergido más en las bíblicas o en las litúrgicas, que parecen apuntar precisamente más en dirección de esa relación salvífica, que en la dimensión ontológica.

Pero tampoco acaban de explicar lo que en verdad sucede en la admirable conversión eucarística: ¿qué les pasa al pan y al vino en su ser íntimo? En último término todos queremos explicar y vivir el "tomad y comed... mi cuerpo es verdadera comida... El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?", que son categorías muy personalistas. Pero ¿cómo afecta al pan y al vino esta nueva presencia del Señor?

Del peligro de una objetivización demasiado cósica del misterio, que podría haber en la anterior explicación, podemos pasar a una subjetivización también exagerada en la nueva. Parece como si esta manera de razonar olvidara el "ser" ontológico, o sea, la seriedad del cambio de los elementos eucarísticos, que no se puede eludir tras haber analizado la sensibilidad de los datos bíblicos y de la tradición eclesial. Por mucho que se diga que la "significación", el "ser-para", es lo más íntimo y real de un ser, difícilmente

se puede comprender –sobre todo popularmente– que el cambio "se reduzca" a eso y a la vez sea un cambio de la realidad misma. ¿Se salva realmente la "objetividad" del cambio en el pan y el vino? ¿existe, dentro de la categoría de relación significativa, también la de realidad nueva? El cambio de sentido por voluntad de Dios, también se da en otros sacramentos, y la intención de autodonación personal de Cristo a su comunidad también sucede en la proclamación de la palabra. Pero siempre ha sentido la Iglesia que en la eucaristía hay una presencia específica, que de algún modo la acción de Cristo alcanza al pan y al vino con una identificación que no sucede en otros signos sacramentales. Es verdad que la intención última va a las personas, pero la palabra de Jesús, "esto es mi cuerpo", ciertamente afecta también de un modo profundo a la realidad ontológica del pan.

Ya el papa Pío XII se quejaba en la *Humanae generis*, de 1950, de que algunos autores "pretenden que la doctrina de la transustanciación, como apoyada que está en una noción filosófica de sustancia ya anticuado, ha de ser corregida en el sentido de que la presencia real de Cristo en la santísima eucaristía se reduzca a una especie de simbolismo, en cuanto las especies consagradas sólo son signos eficaces de la presencia espiritual de Cristo y de su íntima unión con los fieles miembros de su Cuerpo místico" (DS 3891).

Pablo VI, en su encíclica *Mysterium fidei* (1965), advierte a estos autores que "no se puede... discutir acerca del misterio de la transustanciación sin decir una palabra de la admirable conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo... de que habla el concilio de Trento, de suerte que *queden limitadas solamente, como dicen, a la transignificación y transfinalización*... Verdad es que las fórmulas se pueden explicar más clara y más ampliamente, lo cual sucede con mucho fruto, pero nunca en sentido diverso de aquél en que fueron usadas, de modo que al progresar la inteligencia de la fe, persevere intacta la verdad de la fe... Realizada la transustanciación, las especies de pan y vino adquieren sin duda un nuevo significado y un nuevo fin, puesto que ya no son el pan ordinario y la ordinaria bebida, sino el signo de una cosa sagrada, signo de un alimento espiritual: pero en tanto adquieren un nuevo significado y un nuevo fin, en cuanto contienen una realidad que con razón llamamos ontológica, el cuerpo y sangre de Cristo...".

Por tanto, Pablo VI entiende que las nuevas interpretaciones no hacen justicia al cambio que él llama "ontológico", y tiene miedo que se queden en lo meramente subjetivo o significativo. Para él, ciertamente, el "ser para" no es lo más profundo de la realidad de algo o de alguien, como lo es para estos filósofos y teólogos. En efecto, si la "significación", y por tanto, la

"transignificación", se limita a la "información", claro que no expresa bien la conciencia eucarística de la Iglesia.

Con todo, el cambio "ontológico" que afirma Pablo VI no tiene por qué entenderse como cambio físico...Lo que él está pidiendo es que el "cambio" no sucede sólo en el "ser para", en el significado, sino en la realidad. Que es lo que también afirman los autores de esta tendencia teológica, por el camino filosófico que les es propio. Para Pablo VI la transignificación sí se da, porque "antes" ha habido una cambio ontológico. Mientras que estos autores más bien afirman que se da cambio ontológico, precisamente porque hay una cambio de significación. El cambio ontológico no tiene por qué ser corporal o físico.

Los autores de esta tendencia afirman que precisamente la transignificación afecta a la realidad más profunda. Se extrañan, además, de que Pablo VI, en este documento, parece como si uniera la "presencia" real de Cristo en la eucaristía casi inseparablemente a la "transustanciación", que Trento no se atrevió a hacer. ¿Es la transustanciación la "única" manera de explicar el cambio admirable del pan y del vino? Esta tendencia a la transustanciación como única explicación de la presencia de Cristo en el pan y en el vino parece afirmarse también en el "Credo del Pueblo de Dios", del mismo Pablo VI el año 1980.

g) En estos últimos años, hay un claro movimiento que podríamos llamar de vuelta al concepto de sustancia o de "reivindicación de la transustanciación" como clave filosófico-teológica que, si se entiende bien, y se "purifica" de algunas formulaciones excesivamente fisicistas, sigue válida para aplicarla a la eucaristía y no se puede abandonar impunemente. [33]

---

33 J.A. Sayés, *La presencia real...* ; C. Boyer, *Présence du Christ sous les espèces:* Doctor Comm 24(1971)5-24; F. Gaboriau, *La eucaristía, nuestro bien común*, Herder, Barcelona 1970; A. Piolanti, *La transignificazione e la transfinalizzazione possono sostituire la transustanziazione?*: Div 3(1983)269-310; B. Martínez, *El libro de E.Schillebeecks sobre la presencia eucarística*: RET 33(1973)3-45; 145-211; P.L. Carle, *Consubstantiel et Transsubstantiation*,, Bourdeaux 1974, 104 pp.; R.J. Connell, *Substance and Transubstantiation*: Angel 1(1993)3-37; L. Scheffczyk, *Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die eucharistiche Wandlung:* Münch Theol Z 3(1979)192-207; G. Colombo, *La transustanzione*: Teologia 1(1995)8-33; cf. la protesta de L. García, *La transustanciación en la versión litúrgica española*: Burg 35/1 (1994)187-207, sobre la tendencia que en el misal romano en lengua castellana se nota de traducir siempre el "fieri" (que aparece en el ofertorio y en la epíclesis) por "ser", evitando los términos que aludan a la conversión o al cambio o al devenir.

La "sustancia" no hay que entenderla necesariamente como cuántica, físico-química, y sí más decididamente en el campo ontológico y metafísico. Santo Tomás decía claramente que Cristo no está en la eucaristía "localiter", de una manera localizada, como están nuestros cuerpos en un lugar (S Th III, 76,5). La realidad más profunda del ser, la realidad meta-física, es la que cambia en el pan y el vino: lo que también se puede entender en una clave más cercana a las filosofías personalistas. Sustancia es "lo que es", y es un concepto que ya se manejaba en la escolástica antes de que se "redescubriera" la filosofía de Aristóteles.

Si se entiende bien la "transustanciación", evitando los inconvenientes que puede tener una interpretación demasiado fisicista, incluye también los valores del encuentro y de la significación profunda, y por tanto, no necesariamente tiene que abandonarse como obsoleto este lenguaje filosófico y teológico. En el fondo, decir "transustanciación" es lo mismo que dice ya el NT: "esto es mi cuerpo", con toda la carga de donación y de salvación personal. Sus defensores no se han olvidado en ningún momento del "pro nobis", del "pro me", del "por la vida del mundo", del "permanece en mí y yo en él", del "perdón de los pecados" y "la vida eterna". Pero quieren salvar la nueva profunda realidad del pan y del vino, una realidad objetiva, ontológica. Como también saben muy bien que es Cristo Jesús, el Señor Resucitado, el que se nos da en la eucaristía.

Como dice K. Rahner, en el artículo citado, "la transustanciación no es más que la expresión precisa del enunciado que debe ser fundamentación de la doctrina tradicional de la transustanciación, a saber: lo que Cristo da s sus apóstoles es su cuerpo, este y no otra cosa". "La transustanciación es una explicación lógica y no óntica de las palabras de Cristo tomadas literalmente". [34]

Scheffczyk, después de hacer observaciones sobre algunos "tópicos" que en las últimas décadas se han dicho sobre los inconvenientes del lenguaje de "sustancia" y "transustanciación", acusa a los autores que reflexionan con categorías de "transignificación" de no explicar lo específico de la eucaristía: deben abordar y no orillar lo que afecta a la realidad misma del pan y del vino, aun contando que las personas (Cristo y su comunidad) tienen la prioridad. Y ello no se puede agotar, simplemente, con el recurso al "ser-para" de los mismos, por más que se insista en la acción de Cristo. Es verdad que la presencia eucarística es presencia personal, pero hay que afirmar claramente que es también real.

Los defensores del nuevo camino afirman, por otra parte, que si se entiende bien la "transignificación", también incluye los valores de entidad profunda y salva la "ontología" del cambio, aunque no lo llame así.

---

34 K. RAHNER, *La presencia...* 381 y 385.

El pan ya "no es" pan, porque ha cambiado su más profunda realidad. Los defensores de las claves más personalistas, intentan ser fieles a lo que ha sido la fe de la Iglesia.

La "escatologización" del pan y del vino

En esta búsqueda de mayor comprensión de la presencia eucarística de Cristo y de su modo de realizarse –búsqueda que probablemente no terminará nunca, porque ninguna de las explicaciones abarca del todo la riqueza de este misterio–, hay otro intento que podemos llamar *la escatologización del pan y del vino.*

La perspectiva pascual y escatológica, desde la nueva existencia del Señor glorioso, del Kyrios, es la que mejor nos ayuda a comprender no sólo el hecho de la presencia real de Cristo en la eucaristía, sino también el modo de la misma. [35]

No podemos entender el misterio a partir del pan y del vino, como si de ellos surgiera una nueva realidad, sino sólo si partimos de la realidad de Cristo glorioso, que incorpora a sí mismo el pan y el vino para entrar en comunión sacramental y real con los cristianos. El que se nos da es el hombre que ha vencido a la muerte y está en su existencia escatológica, como primogénito de la nueva humanidad, el Hijo del hombre, el Kyrios glorioso, el totalmente original, que quiere acercarse a nosotros a través de un gesto simbólico genial: darse a sí mismo como alimento y así llevarnos a la comunión de vida con Dios. El mismo cuerpo de Cristo que llegó a la gloria en el acontecimiento de la cruz, el cuerpo "espiritual", pneumático, del que habla Pablo (1 Co 15,44-50), es el que se nos da en la eucaristía, porque está totalmente abierto, libre, presente.

Ciertamente las controversias históricas hubieran llegado a mejores conclusiones si hubieran recordado que entre el cuerpo histórico de Cristo, y su visión meramente simbólica o figurada, está la realidad de ese cuerpo glorioso del Kyrios, que es el que se da en la eucaristía. El Kyrios tiene el poder de darse en todo lugar, de hacerse presente en toda la plenitud del "yo" que se ofrece al "tú" del hombre, y aquí lo hace a través del pan y del vino de la eucaristía.

---

35 Seguimos, sobre todo a Durrwell y Martelet, en las obras señaladas. Pero también a otros como S. BULGAKOW, *Das eucharistische Dogma*: Kyrios 3(1963)32-57. 78-96; J.H. MC KENNA, *The Eucharist, the Resurrection and the Future*: Angl Theol Rev 2(1978)144-165.

Al Señor resucitado, Señor de toda la creación, consistencia de todo ser (Col 1,15-20), todo le está sometido. Él llena de su presencia el cosmos (cf. Ef 4,10), lo invade y penetra todo, y puede transformar lo creado desde y hasta su realidad última, para así darse a la comunidad. En la eucaristía se "apodera" del pan y del vino, los incorpora a su misma realidad escatológica. Y lo hace de un modo ciertamente distinto del que actúa, por ejemplo, en el bautismo o en la reconciliación sacramental. Aquí asume plenamente el pan y el vino y así puede darse en ellos como alimento a la comunidad, para que también ella se transforme en él.

"El Cristo resucitado es la identidad escatológica del mundo, su verdad, el que ya ha hecho del cosmos su cuerpo, adquiriendo silenciosamente para su humanidad en la resurrección el dominio absoluto, aunque diferido, de la entropía de la muerte".[36] Cristo es la realidad última, escatológica. Es ya la pascua perenne. Está lleno totalmente de la divinidad. *Es* la parusía presente hoy. Lo que eterniza su entrega pascual no es el acto físico de su muerte, sino la resurrección que comienza en la misma muerte, como inicio de la vida definitiva.

La eucaristía es, así, el sacramento privilegiado –no único, pero el más denso y expresivo– de esa presencia y de esa donación del Resucitado. Por la eucaristía, como a los de Emaús, se nos "aparece" y se nos acerca a sus fieles. Se hace ver. Nos hace entrar en comunión con él, a través del símbolo entrañable del pan y del vino.

La realidad íntima del pan y del vino queda cambiada y como fundida en la del Señor, por el Espíritu. Parte del cosmos, como nosotros, el pan y el vino, quedan asumidos en la realidad definitiva, pascual, del Kyrios, y son el medio por el que el Señor, identificándose con ellos, nos hace a nosotros entrar en comunión con su existencia gloriosa, con su nueva vida. Se hace alimento nuestro, asumiendo los dones eucarísticos. El cambio íntimo del pan y del vino "cumple en ellos la vocación del hombre y el fin del universo. En la eucaristía no sucede a este doble elemento del pan y vino otra cosa que lo que deberá llegar al mundo entero y al hombre mismo, cuando se les considera a la luz de la resurrección... El mundo está hecho para llegar a ser escatológicamente el cuerpo de un Cristo que hizo del mundo, en su encarnación, un constitutivo esencial de su persona eterna de Hijo. Revelada como ya posible, pero todavía esperada en su manifestación, la realidad del mundo como cuerpo del Cristo resucitado... esta es la realidad que la eucaristía nos da en signos".[37]

---

36 Cf. G. MARTELET, o.c. 185.
37 Cf. ibid. 192.

> Se puede pensar que la eucaristía se muestra como una prolongada transustanciación universal, cósmica, en la línea de T. de Chardin, cristologizando todo a partir de la resurrección de Cristo, y con la eucaristía como momento sacramental expresivo y vivo del proceso de cristificación cósmica, de la incorporación de todo lo creado al Cristo pascual. En un contexto de evolución cósmica, cristogenética, en que parecen resonar los gemidos de parto de la naturaleza, de que hablaba san Pablo, la eucaristía está en medio de ese proceso transformante que acabará por transfigurar toda la materia cósmica, la transformación del universo hasta la realización plena del cuerpo eclesial y cósmico de Cristo. No ciertamente en una clave de asunción hipostática del cosmos, pero sí de una evolución cristocéntrica en la que la eucaristía aparece, en las obras de Teilhard, como punto de referencia y centro dinámico. [38]

El pan y el vino quedan como "secuestrados" en la nueva existencia escatológica del Señor: eso nos permite que su donación nos resulte "experimentable" por los signos sacramentales. Su "señorío" afecta en primer lugar a los elementos, para poder afectar a nuestra realidad total de hombres. La fuerza transformadora de la pascua ha alcanzado al pan y al vino, llevándolos a su destino escatológico, identificados con la persona del Señor.

No hace falta que pierdan su ser, sino que su ser queda "colmado", alcanzando su plenitud definitiva. El pan y el vino no pierden nada: lo ganan todo. Y a través de ellos se nos da el Kyrios a nosotros, para que comamos el pan y el vino de vida eterna. No quedan "despreciados" los accidentes del pan y del vino: todo su ser queda escatologizado en el Kyrios. De alguna manera pierden su autonomía creatural, pero adquieren su identidad plena. Y así quedan incorporados al misterioso proceso de escatologización total y de configuración progresiva de todo lo creado –y, sobre todo, de la humanidad– en el único y definitivo cuerpo de Cristo, del que habla Pablo: "el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas" (Flp 3,21).

También en esta explicación se salva, naturalmente, que la presencia de Cristo en el pan y el vino es real, sustancial, verdadera, corpórea (de su cuerpo glorioso y "espiritual"). Una presencia independiente en su origen

---

38 Cf. C.F. Mooney, *The Body of Christ in the Writings of Teilhard de Chardin:* Theol St (1964)576-610); F. Ferrier, *Il senso dell'Eucaristia in Teilhard de Chardin:* en "Eucaristia. Aspetti...", 211-232; C. Scordato, *La dimensione cosmica dell'eucaristia nella riflessione di Teilhard de Chardin*: Aspr (1986)123-148.

de nuestra fe o de nuestra subjetividad, un don objetivo que no es creado por nuestra fe, aunque está pidiendo nuestra acogida de fe. La palabra creadora de Cristo, su palabra realizadora, no sólo indicativa o interpretativa, es la que da al pan y al vino su nueva realidad pascual y escatológica: es él quien "habita" en plenitud estos dos elementos, para darse a la comunidad. En la eucaristía podemos decir que llega a culminación la creatividad dinámica de la palabra de Cristo: esto es mi cuerpo.

Y esto sucede por la actuación de su Espíritu. El mismo Espíritu que resucitó a Jesús del sepulcro es el que también conduce dinámicamente a la escatología a toda la Iglesia y a la humanidad. El Espíritu, invocado por la comunidad, es el que da al pan y al vino la nueva realidad, haciéndolos "pascuales" y transformándolos íntimamente.

Lo que a lo largo de los siglos ha expresado la "conversión" o la "transustanciación" y ahora la "transignificación", es lo que quiere afirmar esta nueva visión, la "escatologización" de los elementos en la eucaristía, a partir del Resucitado.

> Cristo no aparece sólo como un pacífico fundador. Sigue, a través de la historia, por medio del Espíritu, el "dador de vida", y de los sacramentos de la Iglesia, sobre todo de la eucaristía, provocando y estimulando a su comunidad a ir construyendo los cielos nuevos y la tierra nueva, el Reino escatológico siempre en tensión.
>
> La eucaristía no sólo nos anuncia proféticamente la realidad escatológica, sino que ya la contiene: el pan y el vino quedan integrados en la esfera del amor del Kyrios, y también nosotros participamos sacramentalmente de esa realidad, como signo eficaz y garantía de la transformación escatológica a la que estamos destinados.
>
> "Él da a este doble elemento del mundo el poder ser y el ser para nosotros, desde ahora, lo que el mundo entero llegará a ser y será en la gloria, en la parusía. Esta es la razón de ser de la eucaristía: la anticipación sacramental en el orden de la historia de la identidad radical del mundo en el orden de la resurrección... cuando Cristo integrará de modo manifiesto al mundo a sí mismo como la pura expresión cósmica de su gloria y hará de él para siempre su cuerpo viviente, liberándolo de toda dependencia con respecto a la muerte". [39]
>
> "El pan y el vino se convierten con todo su ser en la visibilidad del Cristo pascual, en la tangencia inmediata de la escatología con el mundo, en la aparición de aquel que es en sí mismo invisible con la Iglesia terrena" [40]

---

39 G. MARTELET, o.c.194-195.

40 F.X. DURRWELL, *La eucaristía...* 94.

Todo queda asumido en la nueva realidad de Cristo: también lo cósmico, no sólo lo metafísico. Todo queda escatologizado: la totalidad del pan y del vino queda convertida en la totalidad del Señor glorioso. No sólo la "sustancia", sino todo. Como en la encarnación el Verbo asumió la totalidad del hombre Jesús de Nazaret.

La parusía del Hijo del hombre no es algo meramente futuro. Ya es actualidad. La Iglesia se incorpora a la resurrección escatológica de Cristo en la eucaristía. Este sacramento no sólo es actualización de la pascua pasada, sino también de la pascua del reino definitivo. La presencia del Kyrios, por su parte, ya no tiene sucesión de tiempo: para él todo es "hoy", exaltado como está junto a Dios y lleno de su Espíritu.

Su existencia gloriosa es la que da sentido a la Iglesia y a los signos sacramentales que esta celebra. La Iglesia itinerante, que ya se incorporó a la pascua de Cristo por el bautismo –injertada en su muerte y resurrección: cf. Rm 6– ahora, en la eucaristía, se encuentra con su Señor, que ya está en la plenitud de la vida, y recibe de él alimento y garantía y semilla de vida ya escatológica. Esta comunidad recuerda, en cada eucaristía, que camina a la vida, no a la muerte, que camina hacia el "eschaton". Y no sólo lo recuerda pedagógicamente, sino que ya entra en esa esfera sacramentalmente.

El Cristo escatológico transforma el pan y el vino y a nosotros también, y nos va introduciendo en su existencia pascual. Así, la eucaristía se interpreta dentro de esa admirable tensión escatológica que envuelve a la Iglesia y al cosmos entero, hacia la plenitud de vida en Dios, por un proceso de conversión ("metabolé") que no tiene comparación posible con ningún otro proceso humano, porque no sucede en la dimensión cosmológica, sino en la cristológico-escatológica.

El teólogo catalán J.M. Rovira expresa bien esta perspectiva de la escatologización en la eucaristía:

"El uso de la palabra *transustanciación* en Trento... transitus substantiarum. Tránsito que nosotros concebiremos como paso de los elementos del mundo al Reino escatológico, cuyo centro es el cuerpo glorioso de Cristo. Tránsito de lo que somos a lo que esperamos ser: cuerpo de Cristo glorificado. Tránsito del mundo presente y del alimento de la tierra al Reino futuro, centrado en Cristo esperado y al alimento que es la vida divina comunicada por el Espíritu del Señor resucitado. Tránsito de lo que es empírico a lo que es misterio, porque significa y contiene ya la presencia del Viviente, dotado de aquella corporalidad gloriosa que ya es propia de los nuevos cielos y de la nueva tierra.

Transustanciación es aquella palabra que permite decir "la Eucaristía *es* el Señor", es el cuerpo de Cristo. Es una palabra no para darla barata,

como si fuese una explicación físico-química racionalizada en forma equívoca en los libros escolares del bachillerato. Es una palabra para pronunciarla desde el silencio que contempla el futuro absoluto realizado ya en Cristo y hecho presente ya, bajo los velos sacramentales, aquí y ahora para la comunidad, en un encuentro gratuito de presencia salvadora que convierte el banquete de los pobres en banquete celeste, garantía de lo que nos ha sido prometido.

El uso de la palabra en Trento viene determinada por la necesidad de destruir la tentación empirista que afirma la permanencia del pan y que, por tanto, niega el citado tránsito escatológico y trascendente. Así, para nosotros, la eucaristía es lo más parecido a las apariciones del Señor glorioso a sus apóstoles en su pascua: en su "Phase" o "tránsito".

"La eucaristía es el cuerpo de Cristo glorificado hecho vida para los hombres, o sea, entregado a la comunidad, ya que es él quien nos entrega su Espíritu, en el cual y por el cual el hombre puede vivir la vida configurada o conformada con Cristo.

El cuerpo glorioso de Cristo es ya la realización plena del hombre nuevo. No pertenece a los elementos del mundo, es decir, a la antigua creación asediada por la limitación, el pecado y la muerte. Pertenece y es el centro de los nuevos cielos y de la nueva tierra. Es cuerpo espiritual, es promesa y realización de lo que ha de ser el hombre según el designio del Padre. Es el fundamento dinámico del paso de los hombres viejos hacia la nueva creación. Y la prenda, sacramentalmente visible, que tenemos de estos cielos nuevos y esta tierra nueva, es precisamente el banquete eucarístico. La eucaristía es el banquete de Dios con los pobres de la tierra, pero es también el símbolo (realidad divina iniciada en la tierra, velada y manifestada sacramentalmente) de lo que ha de ser la comunión de los hombres con Dios y entre ellos. La eucaristía, celebrada con elementos de este mundo, nos hace pasar simbólica y realmente –en la pascua o tránsito sacramental– al estadio escatológico de comunión de vida con Cristo glorioso, es decir, de comunión de vida con el Padre y con los hombres en un solo Espíritu.

La realidad verdadera de la eucaristía es el cuerpo glorioso de Cristo. Eso quiere decir que el cambio operado en la eucaristía no es un cambio de una realidad de este mundo a otra realidad de este mundo, sino que es el cambio o tránsito de una realidad empírica de este mundo –el pan– a una realidad transempírica que pertenece a la nueva creación, el cuerpo de Cristo glorioso. Así el problema de la fe eucarística no consiste en imaginar una forma especial de cambio de sustancias mundanas. Sino en creer o no creer en la realidad de Cristo glorificado, que, como tal, puede advenir al centro de la materia –a lo más profundo de los elementos de este mundo– para hacer de ellos sacramento de la realidad nueva que esperamos.

La transustanciación, entendida en su contexto de pascua o phase, es el tránsito de los elementos de este mundo al eschaton trascendente: el cuerpo glorioso de Cristo, si queremos hablar en concreto. Por elementos de este mundo entendemos el pan y el vino, pero, con ellos, es la comunidad reunida la que hace también su tránsito pascual". [41]

Otro pensador cristiano de nuestras tierras, esta vez vasco, Xavier Zubiri, ha intentado aplicar su reflexión filosófica (no siempre fácil de seguir) a la eucaristía . [42]

Una primera aproximación consiste, para él, en distinguir "sustancialidad" de "sustantividad". Sustantividad es la cualidad de ser una unidad clausurada, "constructa", total. Una pastilla pierde su "sustantividad" cuando la tomamos diluída en agua, pero no pierde su "sustancia" en cuanto propiedades curativas. Cambio de sustantividad no necesariamente implica cambio de sustancia. Sólo quiere decir que pierde su unidad constructa, porque se abre a una unidad de orden superior.

Además, la "cosa-realidad" es distinta de la "cosa-sentido". Una caverna, como tal realidad, es un fenómeno geológico. Pero puede convertirse en "cosa-sentido" porque ahora es lugar de refugio o habitáculo de personas. Naturalmente la "cosa-realidad" condiciona la "cosa-sentido". En el caso del pan, su realidad físico-química es una cosa, y su "ser-sentido-de-alimento" es otra, como principio de vida.

El pan se abre a un nuevo sentido de comida: pierde sustantividad, para beneficio de un organismo superior: Cristo que se da a su comunidad como alimento de vida. Cristo da a ese pan su "ser-comida de vida". El pan no pierde sustancialidad, sino sustantividad: ahora "es" el cuerpo de Cristo Glorioso. Ha sucedido, no tanto una "transustanciación", sino una "transustantivación", porque el pan cede su sustantividad, ahora "es" Cristo: Cristo y ese pan constituyen ahora una única sustantividad. Algo parecido a lo que sucedió en el misterio de la encarnación del Verbo en la naturaleza humana, en la que el Verbo asumió a todo el hombre Jesús.

En cuanto a la explicación "cronológica" o "lógica", no habría que hablar tanto de que "hay presencia real porque ha habido una conversión

---

41 J.M. ROVIRA BELLOSO, *La doctrina de Trento sobre l'Eucaristia*, Barcelona 1975, pp. 92-101.

42 X. ZUBIRI, *Reflexiones teológicas sobre la eucaristía*: Est Ecles (1981)41-59. Se trata de una "lección inaugural" del curso 1980-1981 en la Universidad de Deusto. Cf. un comentario más bien crítico en F. ALLUNTIS, *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía de Xavier Zubiri*: Est Ecles (1988)285-312; J. CERCÓS, *La eucaristía en las postrimerías del siglo XX: de la trans-substanciación a la trans-sustantivación:* Studium 3(1997)499-506.

sustancial", sino de que "hay un cambio de sustantividad porque hay presencia real, porque Cristo ha querido hacerse realmente presente en ese pan".

También distingue Zubiri entre "actuidad" y "actualidad". La "actualidad" es algo más que "estar en acto" (eso sería para él la "actuidad"), es la realidad de la presencia. Aplicado a la eucaristía, "Cristo, desde su existencia, desde su actualidad personal, toma el pan como principio de su actualidad personal aquí, y por tanto está realmente presente en el pan". No encerrado en el pan, sino actualizado en el pan y como pan. Y además, con su corporeidad, porque la corporeidad es el principio de la actualidad para el hombre. Por eso este pan es el "yo mismo", y puede decir "es mi cuerpo". Al darse esta "transustantivación", el pan es la actualidad del cuerpo de Cristo. Por eso se puede llamar también "trans-actualización". Cristo se hace alimento para la comunidad en ese pan. El pan ha perdido sustantividad propia, pero ha quedado incorporado a la de la persona de Cristo.

Para Zubiri, la "razón formal" de la eucaristía es la comida, entendida, ante todo, como "comer y beber", pero "en comunidad" (el "banquete") y, sobre todo, comer a Cristo, que se hace "actual" a nosotros para que nosotros nos hagamos actuales a él, nos "incorporemos" a él, nos hagamos "concorpóreos" con él, precisamente al participar de ese pan que es el cuerpo de Cristo.

LA EUCARISTÍA, SACRIFICIO

¿En qué sentido es sacrificio la eucaristía? ¿no es único y suficiente el que Cristo realizó en la cruz? Y si se puede decir que la eucaristía es también sacrificio, ¿de quién lo es: de Cristo o también de la Iglesia? ¿cómo se puede concebir que no sólo esté presente la persona de Cristo, sino que se haga también presente en nuestra celebración el sacrificio mismo de la cruz? ¿cuáles son las reflexiones que se están haciendo a este aspecto en la teología actual, movida sobre todo por el diálogo ecuménico?

La categoría del sacrificio siempre ha sido problemática y hoy lo sigue siendo. Tanto desde el punto de vista ecuménico como por las connotaciones que parece producir en la sensibilidad humana y religiosa: ¿es Dios quien quiere la muerte de su Hijo? ¿no es algo "violento" y agresivo introducido en lo religioso?

Y sin embargo, Jesús, aunque nunca habla de "sacrificio" refiriéndose a su muerte, se nos presenta como el "entregado por" y el que "da la vida por los demás"; y la carta a los Hebreos hace una profunda reflexión sobre el sacrificio pascual de Cristo. En la muerte solidaria de Cristo es donde más palmariamente se nos ha revelado la seriedad del amor de Dios y de su compromiso con la humanidad.

Esto ilumina decisivamente también nuestro sacramento. La dimensión sacrificial de la eucaristia es un aspecto fundamental para su comprensión teológica, para el diálogo ecuménico y para la espiritualidad del pueblo cristiano, que desde esta clave es como puede entender la estrecha unión entre sacramento y vida.

A partir del dato bíblico, tal como ha sido interpretado por la tradición eclesial, y manifestado en la liturgia, ahora queremos seguir reflexionando

teológicamente sobre cómo podemos entender que se hace presente en la eucaristía el sacrificio pascual de Cristo.[43]

Los datos positivos

a) Sin unas formulaciones tan explícitas como las actuales, sin llamar nunca "sacrificio" a la eucaristía, hemos visto en *el Nuevo Testamento* la convicción que está en la base de esta afirmación: el "cuerpo entregado" y la "sangre derramada" de la eucaristía se refieren claramente al sacrificio de la cruz. El concepto de memorial, la definición de Juan del pan de la vida como "mi carne por la vida del mundo"(Jn 6,51): todo ello nos habla de la conexión del sacramento con el sacrificio de la cruz.

Es el mismo Jesús, tal como aparecen sus ideas en el NT, el que relaciona su entrega sacrificial de la cruz con la donación sacramental de la eucaris-

43 Además de la bibliografía general, cf. J. BETZ, *Sacrificio y acción de gracias*, en "El canon de la misa", Barcelona 1967, 113-138; J. RATZINGER, *La Eucaristía ¿es un sacrificio?:* Conc 24(1967,II)72-85; VARIOS, *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Düsseldorf 1960; L.M. CHAUVET, *La dimension sacrificielle de l'Eucharistie:* LMD 123(1975)47-78; ID., *El sacrificio de la misa: un estatuto cristiano del sacrificio:* Sel Teol 79(1981)201-210; J.M.R. TILLARD, *Vocabulaire sacrificiel et eucharistie:* Irén 2(1980)145-174; J.J. VON ALLMEN, *Carácter sacrificial de la Cena del Señor*: Sel Teol 34(1970)167-173; VARIOS, *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*, Herder, Freiburg 1983; U. VON BALTHASAR, *Die Messe ein Opfer der Kirche?*, en "Spiritus Creator", 1967, 166-217; E. QUARELLO, *Il sacrificio di Cristo e della sua Chiesa*, Queriniana, Brescia 1970; I. OÑATIBIA, *Los sentidos de la muerte de Jesús y la Eucaristía*: Lumen 5(1982)385-409; A. PIOLANTI, *Ultime prospettive sul sacrificio della Messa:* Div 3(1983)323-338; H.J. SCHULZ, *Structures de l'Eucharistie comme sacrifice et oblation:* LMD 154(1983)59-79; J.DE SAINTE-MARIE, *L'Eucharistie sacrement et sacrifice du Christ et de l'Eglise:* Div 2(1974)234-286; 3(1974)396-436 (estudia sobre todo la teología de santo Tomás); C.G. EXTREMEÑO, *La eucaristía, memorial del sacrificio de la cruz:* Studium 2(1977)263-305; A. ORBE, *Cristo, sacrificio y manjar:* Greg 2(1985)185-239; C. VAGAGGINI, *La Messa sacramento del sacrificio pasquale di Cristo e della Chiesa:* RL (1969)179-193; ID., *La dimension sacrificielle de la communion eucharistique. Réflexions théologiques et liturgiques*: Com Lit 2-5(1987)215-244; J.M. SUSTAETA, *Misal y eucaristía*, Valencia 1979, 194-330; D.M. SALADO, *La simbólica del banquete memorial. Hacia una interpretación más coherente de la sacrificialidad eucarística:* CT 2(1978) 225-278; ID, *Las razones formales de la sacrificialidad:* Script Vict 2(1978) 121-181; ID, *Sacrificialidad y símbolo*: Escr. del Vedat 11(1981)409-436; B. SESBOUÉ, *El sacrificio de Cristo:* en "Jesucristo el único Mediador", Secret. Trint., Salamanca 1990, 277-313; R. BERAUDY, *Sacrifice et eucharistie. La dimension anthropologique du sacrifice dans la célébration de l'eucharistie*, Cerf, Paris 1997.

tía: "este pan es el cuerpo entregado por, este vino es la sangre derramada por...". Como hemos visto en el capítulo bíblico, la partícula "hyper" –"por vosotros", "por los muchos", "por la vida del mundo"–, tiene un claro sentido de entrega sacrificial y salvadora, en la línea del Siervo de Yahvé. Pablo nos ha hecho, por su parte, una afirmación muy clara: cada vez que celebramos la eucaristía proclamamos la muerte del Señor (cf. 1 Co 11,26).

El sacrificio fue una categoría que a la primera generación le pareció muy apta para describir el misterio de la muerte salvadora de Cristo ("Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado": 1 Co 5,7; cf. todo el capítulo Hb 9) y además la aproximaron claramente a la celebración eucarística, su memorial ("proclamáis la muerte del Señor hasta que venga": 1 Co 11,26).

b) En nuestro estudio *patrístico* hemos leído afirmaciones cada vez más claras en esta dirección, entendiendo la eucaristía como "sacrificio", memorial del sacrificio de Cristo.

La *Didaché* (c. 14) llama dos veces "sacrificio" a la eucaristía. Justino, en su *Diálogo con Trifón*, define la eucaristía como "memorial de la pasión" o "de la sangre de Cristo". Hipólito, en su plegaria eucarística, nos da testimonio del carácter de ofrenda sacrificial que supone cada celebración. Cipriano, en su defensa del vino eucarístico, se refiere repetidamente a la dimensión sacrificial de la eucaristía, como memorial de la cruz.

Podríamos citar otros muchos textos patrísticos que enfocan la eucaristía desde esta perspectiva.

> San Juan Crisóstomo: "¿Cómo? ¿acaso no ofrecemos también nosotros? Sí, ofrecemos. Pero haciendo la anámnesis de la muerte de él, que es una y no múltiple... Siempre ofrecemos al mismo Cristo, no hoy un cordero y mañana otro, sino siempre el mismo. Y por tanto es uno solo el sacrificio ... Nuestro pontífice ofreció el sacrificio, purificándonos a nosotros, y ahora nosotros ofrecemos ese sacrificio que entonces él ofreció, que es incesable" (PG 63,131).
>
> San Agustín: "Por tanto, el sacrificio visible es el sacramento del sacrificio invisible, o sea, su signo sagrado" (*De Civ. Dei* 10,5). "Antes de la venida de Cristo se prometía una semejanza en los sacrificios; en la pasión de Cristo se realizaba por la misma verdad; después de la ascensión de Cristo se celebra, por el sacramento, el memorial" (PL 42,382).
>
> Watteville resume así su investigación: "Podemos decir que la eucaristía es presentada por los Padres, entre otras cosas, como memorial de la pasión que hace presentes el cuerpo y sangre de Cristo ofrecido por nosotros. Como cumplimiento de los sacrificios del AT y por esto mismo el sacrificio de la nueva alianza, como una comida sacrificial, una comu-

nión que santifica y actualiza los frutos de la cruz, la eucaristía se nos demuestra concebida por las primeras generaciones como un sacrificio, precisamente como el sacrificio puro y perfecto profetizado por Malaquías". Este autor no ve "solución de continuidad entre la institución del sacramento eucarístico por Nuestro Señor y la doctrina eucarística como se muestra en el umbral del siglo IV". [44]

c) Para *santo Tomás* la eucaristía es sacrificio porque es "re-presentación" del sacrificio de Cristo:

"hoc sacramentum dicitur sacrificium, inquantum repraesentat ipsam passionem Christi" (*S Th* 3.q.73.a.4, ad 3),

"in hoc sacramento, quod est memoriale dominicae passionis..." (3.q.74.1.1, c),

"sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio" (3.Q. 22, a.3 ad 2).

Los autores discuten si esa "re-presentación" de que habla santo Tomás (y luego Trento) quieren expresar una "re-presencialización", un hacer presente el mismo y único sacrificio de Cristo. [45]

d) Hemos encontrado la misma convicción en las formulaciones *magisteriales*. Trento tuvo que responder a los reformadores. Estos negaban el carácter sacrificial de la eucaristía, subrayando la unicidad del sacrificio de Cristo y rechazando una fe que consista en "ofrecer" a Dios: en todo caso, lo propio de los cristianos es darle gracias por el sacrificio de Cristo.

Trento afirmó que, a pesar de ser único el sacrificio de Cristo, él mismo encomendó a su Iglesia que celebrara el memorial de ese sacrificio, la eucaristía, por el que se hace presente ("repraesentaretur") y se aplica la fuerza salvadora de la cruz.

El concilio Vaticano II repite esta visión de la eucaristía como memorial sacramental de la muerte de Cristo.

e) También en el *dato litúrgico* hemos estudiado la formulación que hace la plegaria eucarística. [46]

---

44 J.De Watteville, *Le sacrifice...* 201-203.

45 Para la visión de santo Tomás sobre el sacrificio de la misa, cf. S. Marsili, *Anamnesi;* A. Ródenas, *Santo Tomás de Aquino y la esencia sacramental del sacrificio de la misa*, en "Miscell. M. Cuervo", Salamanca 1970, 189-228.

46 Sobre el lenguaje sacrificial en la liturgia actual, cf. el buen resumen y co-

Ya en la primera anáfora que encontrábamos en la historia, la de Hipólito, se expresaba esta relación de memoria y ofrenda: "Celebrando, pues, el memorial de la muerte y resurrección, te ofrecemos este pan y este cáliz...". Idea que se repite en las anáforas antiguas y nuevas. Es la sucesión dinámica entre el "memores" y el "offerimus". Ofrecemos en cuanto que hacemos memorial. Pero hacemos memorial, no sólo recordando, sino ofreciendo.

En el misal de Pablo VI ha habido unos retoques que se creyeron obligatorios entre la primera aparición de la introducción, la IGMR (1969), y la segunda, al año siguiente (1970). Por ejemplo, en IGMR 48, en la primera redacción se afirmaba que la última cena se hace continuamente presente en la eucaristía. Pero hubo que corregirlo, porque lo que se hace presente continuamente ("continue praesens efficitur") es el sacrificio de la cruz, como afirma ahora la redacción definitiva.

Claves para la inteligencia del sacrificio eucarístico

a) La clave común de todos estos datos positivos es el *memorial:* nuestra celebración es el memorial sacramental del sacrificio único, irrepetible, de la cruz.

El sacrificio cristiano ha quedado cumplido de una vez por todas en la entrega personal de Cristo, que ha superado y abolido los sacrificios cósicos y de animales. Pero a la vez el mismo Cristo ha querido que su comunidad celebrara un "sacramento de ese sacrificio", en forma de comida memorial. Ambos datos aparecen claros, tanto en la Biblia como en la tradición de la Iglesia: la unicidad del sacrificio de Cristo y el carácter memorial de la celebración eucarística. La eucaristía es sacrificio en cuanto es el sacramento, el memorial del sacrificio de Cristo. En esta celebración, como dice Trento, al hacer "memoria" del sacrificio de Cristo, este se "representa" y se nos "aplican" sus frutos (DS 1741).

Es también la perspectiva que repite el Concilio: "la Iglesia nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual, leyendo cuanto a él se refiere en toda la Escritura, celebrando la eucaristía, en la que se hace de nuevo presente ("repraesentantur") la victoria y el triunfo de su muerte..." (SC 6), "instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y su sangre para perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y

---

mentario de W. Averbeck, *Der Opfercharakter der "neuen" Messe:* Pastoralblatt 28(1976)162-173.

confiar a su Esposa amada, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección..." (SC 47).

El Catecismo de la Iglesia Católica presenta ante todo la eucaristía como "sacrificio de alabanza" al Padre, por la obra de la creación y redención. Y después como "memorial sacrificial de Cristo y de su cuerpo, que es la Iglesia" (CCE 1356-1372). Su carácter sacrificial lo basa en el concepto bíblico de memorial: "el memorial no es solamente el recuerdo de los acontecimientos del pasado, sino la proclamación... estos acontecimientos se hacen, en cierta forma, presentes y actuales" (CCE 1363). "Cuando la Iglesia celebra la eucaristía, hace memoria de la pascua de Cristo y esta se hace presente" (CCE 1364).

Pero esta aproximación admite una búsqueda de mayor comprensión: ¿cómo se explica la eficacia actualizadora del "memorial"? ¿cómo se puede entender que el sacrificio único e histórico de la cruz se pueda hacer presente en el sacramento? Porque no se trata sólo de que Cristo se nos haga presente, o de que el pan y el vino se transformen por la fuerza del Espíritu en su cuerpo y sangre. Si el Señor resucitado se quiere hacer presente, y se quiere identificar con este pan y este vino, introduciéndolos, por la fuerza de su Espíritu, en la esfera de su existencia escatológica y dándosenos así a nosotros como alimento de vida, lo puede hacer. Pero aquí la pregunta es cómo el acontecimiento sacrificial de la cruz, el acontecimiento mismo, puede ser contemporáneo nuestro, o nosotros de él, para que también nuestra eucaristía se pueda llamar "sacrificio".

El que el concilio de Trento, por ejemplo, haya dicho que la misa es "memoria" y "representación" y "aplicación" del único sacrificio de Cristo en la cruz, no resuelve el problema y el interrogante. Por una parte, ¿qué significa exactamente en Trento el verbo "representar": es "hacer presente" o "representar significativamente"? Pero aunque entienda decir que se "hace presente sacramentalmente", o sea, que se actualiza, se representencializa el sacrificio de Cristo, ¿cómo se puede explicar esto, por mucho que recurramos a la anamnesis o el memorial? ¿cómo puede un memorial hacer presente, por muy sacramental que sea, un hecho pasado?

Trento no lo resolvió. Por otra parte, no es propio de un concilio, sino de los teólogos, el profundizar y buscar caminos para una comprensión más lúcida de este misterio.

b) En los últimos siglos, incluidos los manuales de teología hasta hace pocos años, se buscó la comprensión del sacrificio eucarístico partiendo del *concepto de sacrificio* en el AT o en las diversas religiones, y aplicándolo luego a la misa para ver en qué sentido se cumple en ella.

Esto dio lugar a numerosas y diferentes soluciones. Para unos la esencia del sacrificio está en la "inmolación" o destrucción de la víctima, que puede ser física, moral o mística. Otros dieron importancia a la "oblación" como dimensión formal del sacrificio, oblación que puede ser considerada como hecha por Cristo o por la Iglesia.

El defecto primero de estas teorías era que enfocan apriorísticamente una definición general y la aplican a la eucaristía, sin tener en cuenta la novedad radical del NT, que supera todo concepto de sacrificio (o de sacerdocio) que se pueda hallar en cualquier cultura religiosa e incluso en el AT. No es desde esas concepciones como se puede entender el sacrificio o el sacerdocio de Cristo, sino que este, totalmente original, único e irrepetible, es el que puede ayudar a entender todos los demás, que sólo serán sacrificio o sacerdocio por analogía a él.

Pero sobre todo olvidan el carácter "relativo" del sacrificio eucarístico. Buscaban la "definición" de sacrificio en la misa, y no en su punto de referencia, la cruz. En nuestra celebración no sucede un nuevo sacrificio, ni se repite el de Cristo, sino que se actualiza sacramentalmente siempre el mismo y definitivo sacrificio de la cruz. Celebramos su "memorial". Si fuera un sacrificio "absoluto", que tiene realidad independiente, sí podríamos buscar de qué modo sucede en cada eucaristía.

> Se ha creído también ver un símbolo de la muerte violenta de Cristo en el hecho de que se *consagra por separado el pan y el vino,* o sea, el cuerpo y la sangre de Cristo. Este aspecto antes había aparecido con frecuencia en la literatura teológica. Algunos lo atribuyen a santo Tomás, pero, según otros, no parece que con exactitud.
>
> También en la *Mediator Dei* de Pío XII en 1947 y en el *Credo del Pueblo de Dios,* de Pablo VI, parece apuntarse esta explicación. Pío XII razona así: "la divina sabiduría ha hallado un modo admirable para hacer manifiesto el sacrificio de nuestro Redentor con signos exteriores, que son símbolos de muerte, ya que, gracias a la transustanciación del pan en el cuerpo y del vino en la sangre de Cristo... las especies eucarísticas, bajo las cuales se halla presente, simbolizan la cruenta separación del cuerpo y de la sangre. De este modo, la conmemoración de su muerte, que realmente sucedió en el Calvario, se repite en cada uno de los sacrificios del altar, ya que, por medio de signos diversos, se significa y se muestra Jesucristo en estado de víctima ("memorialis demonstratio eius mortis", "significatur atque ostenditur") (n. 89).
>
> Pero no parece válida esa dirección, cuasi alegórica, de la consagración del pan y del vino por separado. Partir el pan y repartir el vino no tiene ninguna connotación "violenta" y "sacrificial". Aunque Cristo hu-

biera encargado que celebráramos su memorial con solo el pan, igualmente hubiera sido memorial sacramental de su sacrificio pascual. No habría que poner énfasis en lo que hacemos nosotros, sino en lo que hace Cristo. El protagonismo lo tiene él, para explicar la presencia de su sacrificio.

Podemos decir que en la concepción que se fue conformando en la Edad Media, lo que se consideraba "real" era la presencia de la persona de Cristo en la eucaristía. A la presencia de su sacrificio de la cruz no se le prestaba tanta atención, o se la explicaba simbólicamente.

c) Ha habido otro intento más serio, el de O. Casel. La eucaristía es la actualización *mistérica* del sacrificio único de la cruz. El acontecimiento de la pascua de Cristo se hace presente *in mysterio*. [47]

Esta doctrina resultó muy válida en varios aspectos: subrayó la presencia del acto salvador en nuestro culto, la iniciativa de Dios, la comunicación de su salvación en Cristo.

Giraudo completa la intuición de Casel, basándose en el concepto bíblico del memorial tal como lo entendieron también los Padres de los primeros siglos. El memorial, y por tanto nuestra eucaristía, supone la presencialización, el hacer presente el acontecimiento pascual de Cristo: no sólo "representarlo" en el sentido escénico o de conmemorarlo festivamente. El hecho se hace presente para que podamos entrar en comunión con él. [48]

Pero para nuestra pregunta tampoco aporta soluciones satisfactorias: ¿cómo se explica que un hecho histórico salvador pueda actualizarse hoy? ¿se puede repetir un hecho histórico, por mucho que se recurra a su dimensión "meta-histórica"? Se entiende que se haga presente una persona, o una cosa: ¿pero se puede hacer presente un hecho pasado? Al igual que con el memorial, queda pendiente la respuesta a la pregunta de cómo superar la distancia de dos mil años y que se haga presente el sacrificio de la cruz.

---

47 La doctrina de O. Casel se halla sobre todo en su obra: *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953; cf. I. OÑATIBIA, *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, Vitoria 1954.

48 C.GIRAUDO, *La Messa: ripresentazione o rappresentazione, anàmnesis o mimesis?*: Rass Teol 1(1989)52-67).

El sacrificio, presente en el Señor resucitado

Siguiendo a varios autores modernos [49] y también desde la clave del Señor resucitado, como en el caso de la presencia real, podemos acercarnos a una visión más completa del sacrificio eucarístico: el sacrificio pascual de la cruz *lo hace presente el mismo Kyrios* en nuestra celebración eucarística.

a) Nos ayuda, ante todo, *la comprensión filosófica* sobre la íntima conexión entre la persona y el acontecimiento, entre la esencia y el devenir, entre el ser y el obrar. Tal vez se ha subrayado hasta ahora en exceso la diferencia entre el ser y el devenir, entre la "sustancia" y sus "actos". Para la filosofía actual, más personalista y existencialista, el ser "es" a la vez acontecimiento y "dynamis". Sobre todo en la persona humana, el ser y el obrar están íntimamente unidos. Una persona "es" también su propio devenir: lo pasado sigue estando en ella, y el futuro de algún modo ya le está también presente, constituyendo su ser.

En el caso de Cristo, lo esencial del acontecimiento de la cruz es su "entrega por y para", su obediencia y su entrega al Padre por la humanidad. El acontecimiento de la cruz es algo esencial a la persona misma de Cristo: algo que ya era realidad antes del Viernes Santo y lo sigue siendo después de su glorificación. Así como él no sólo "dijo" palabras, sino que "es" la Palabra y la Vida y la Luz y el Pan ("ego eimi"), él "es" también "el que se entrega": la entrega sacrificial de su pascua pertenece a su misma identidad para siempre.

El hecho histórico de la cruz es la culminación externa de una realidad sacrificial que le definía antes y le define después como Señor glorioso, no en su forma histórica, sino en su realidad formal de "entrega por". El momento de su muerte es cuando se hace pleno y definitivo lo que él es: el "ser por los demás". Cristo resucitado vive para siempre su pascua. Cristo se hace totalmente abierto y disponible, en el momento decisivo de su sacrificio pascual. La pascua se ha eternizado en él.

La cruz es el principio del futuro. El hecho histórico no tiene por qué repetirse o renovarse, porque no ha dejado de ser realidad en él mismo. No tiene por qué volver a ofrecerse, porque su ofrenda permanece en él en un perpetuo "hoy", escatológico y definitivo. La muerte de Cristo lleva intrínseca su exaltación al nuevo mundo escatológico (la resurrección no es algo

---

49 De los señalados en la nota inicial de este apartado, sobre todo Betz, Vagaggini, Ratzinger, Durrwell, Thurian, Tillard, Sesboué.

posterior, algo distinto de la muerte pascual), y desde esta nueva existencia atrae a todos hacia sí.

b) Y como él "es" el sacrificio pascual, *nos comunica a todos, al hacerse presente en la eucaristía, su sacrificio.* Cuando comulgamos con él, nos hace partícipes de su muerte, de su resurrección y también de su vida escatológica.

Por tanto, cuando Cristo se hace presente en nuestra eucaristía, se nos hace presente como "la persona que se entrega por". El sacrificio de su pascua se hace presente porque él mismo "es" el sacrificio, y la pascua no es un hecho pasado, de cuyas consecuencias salvíficas vivimos. Él "es" la pascua. Su muerte y glorificación (un único acontecimiento) se han eternizado en él al pasar a la existencia escatológica en ese momento culminante de la realización de su persona y de su misión, con una vivencia pascual que es su definición para siempre. En nuestra eucaristía se nos hace presente y nos comunica o nos hace participar en su realidad pascual plena: Cristo se nos da como el acontecimiento pascual mismo.

Él sigue teniendo en sí mismo el sacrificio viviente y nos hace presente su sacrificio y nos lo comunica, sin que nosotros tengamos que repetirlo, actualizarlo, renovarlo. Lo que sí sucede en la celebración es que la persona de Cristo y su acontecimiento pascual se nos hacen accesibles a nosotros sacramentalmente, de algún modo se nos hacen "experimentables" con el gesto simbólico de participar en el pan y el vino eucarísticos, como comunión y sintonía de vida y de entrega.

El sacrificio de la eucaristía no se explica a partir ni del pan ni del vino ni de nuestra acción memorial: es el Kyrios, el "Christus passus" y glorificado, el que nos hace partícipes de su persona y de su pascua cuando celebramos ese memorial.

La eucaristía es el único sacrificio de Cristo, el de la cruz, hecho presente por él, hecho "contemporáneo" nuestro en el sacramento, porque los actos salvadores de Dios no dejan nunca de ser contemporáneos nuestros, porque están eternizados en el Señor glorioso, Cristo Jesús.

> La actitud formal de Cristo es su disposición de entrega al Padre por la humanidad, el sacrificio pascual. Esta actitud, que tuvo durante toda su vida, la tiene también como resucitado. El Apocalipsis nos ofrece una visión del Señor glorioso en la imagen del Cordero victorioso, pero con la realidad de su pasión en sí mismo: "como degollado" ("tamquam occisus": Ap 5,6), al que entonan el canto triunfal: "digno es el cordero degollado de recibir..." (Ap 5,12). ¿No será ese también el motivo de la insistencia con que los evangelistas nos presentan al Resucitado con las llagas de su pasión en sus manos y su costado? También parece apuntar a

esta visión pascual, sacrificial, del Señor el que tanto Pablo como el autor de la Carta a los Hebreos nos hablen de la intercesión celeste de Cristo: "siempre vivo, intercediendo por nosotros": cf. Rm 8,34; Hb 7,25; 9,24. Cristo glorioso está en estado pascual. Más aún, él es la pascua. Esta identidad sacrificial –el entregado por– tomó cuerpo históricamente en la cruz. Pero ya antes, en la última cena, y ahora en la eucaristía, sigue encarnándose en el sacramento. Y es él quien nos hace presente y nos comunica este sacrificio pascual, que no ha terminado, que está vivo en él.

El sacrificio único de Cristo en la cruz se perpetúa en el sacrificio celeste, en su actitud de intercesión perenne por nosotros ante el Padre. Y también, de un modo experimentable para nosotros, en la celebración de la eucaristía, cuando participamos de su cuerpo y sangre. Así, la eucaristía es sacrificio, porque es la presencia sacramental, por el poder del Espíritu, del sacrificio de la cruz, presente en el Kyrios.

El Resucitado tiene en sí mismo la cruz, *es* la cruz, es el Crucificado, además de ser el Resucitado. Su propia identidad es la de "entregado por": es él mismo el misterio pascual entero y siempre actual, y se nos hace presente para comunicársenos. No somos nosotros los que le hacemos presente: es él quien se hace presente, con su sacrificio. Para que nosotros nos dejemos envolver en él.

Cristo resucitado está fuera del tiempo, no pertenece a nuestro mundo. Es el Kyrios escatológico. Su acción salvadora trasciende nuestro tiempo y nuestro espacio, aunque influya vivamente en ellos.

No se hace presente su sacrificio con las circunstancias históricas, pero sí en su realidad fundamental, metahistórica. Ya no padece la "passio", pero sigue actual en él su ofrenda ante el Padre. El re-descubrimiento de la resurrección es lo que nos ha llevado a ver en la eucaristía algo más profundo todavía que la simple "memoria passionis": está comprometido de lleno en esta presencia del sacrificio pascual el Señor resucitado desde su profunda existencia.

Y se hace presente como comida y para comida: o sea, para comunión y participación.

Esta explicación nos permite ver la eucaristía desde otra perspectiva diferente que en los últimos siglos. Si antes se veía la presencia del sacrificio en la eucaristía partiendo de la muerte de Cristo que, evidentemente, está en su centro, ahora se ve teniendo en cuenta también su resurrección, lo que le da un sentido mucho más pleno.

Son varios los autores que han explayado esta perspectiva.

P. Bénoit: "El pasado de Cristo no se ha alejado como el de una creatura que no pertenece más que al campo terrestre: se continúa en un presente

actual, que participa del tiempo nuevo inaugurado por la resurrección... Resucitado, Cristo vive con una vida nueva en la cual su pasado permanece presente...

El Cristo que nosotros encontramos y recibimos en la eucaristía es sin duda el Cristo que murió por nosotros hace dos mil años y que nos resucitará y glorificará en un futuro que sólo Dios conoce. Pero es este Cristo en cuanto vive ahora junto al Padre, rico de toda obra de salvación y de toda promesa de gloria. Por medio del contacto sacramental nosotros entramos de un modo misterioso en este presente de la salvación realizada, y participamos en él verdaderamente. Entramos en comunión con el sacrificio tal como Cristo, después de haberlo ofrecido una vez por todas, ofrece actualmente y siempre. Participamos en el banquete mesiánico que ya ha empezado realmente, porque el Reino de Dios donde se celebra ha empezado ya: es la Iglesia reunida en torno al Señor resucitado". [50]

M. Thurian: "El sacrificio de Cristo está sacramentalmente presente y actualizado en la santa cena, porque Cristo está en ella presente como el sumo sacerdote que intercede por su pueblo, en razón del único sacrificio cumplido sobre el altar de la cruz, como gran sacerdote marcado por los estigmas de la pasión que él presenta ante el Padre como un memorial de su única oblación para la salvación de los hombres".

"En la unión sacramental con Cristo, crucificado y resucitado, gran sacerdote e intercesor, realmente presente bajo los signos de su cuerpo y sangre, la Iglesia presenta al Padre el memorial del único sacrificio y de la intercesión perpetua del Hijo, que se convierte así en su sacrificio de alabanza y de súplica. Por esto la anámnesis litúrgica de la muerte, resurrección y ascensión del Señor se prosigue por la expresión de la ofrenda que la Iglesia realiza. El lazo indisoluble entre el sacrificio único de Cristo y la ofrenda de la Iglesia está asegurado por la presencia real de Cristo sumo sacerdote, cuya perpetua intercesión actualiza el sacrificio único y por el hecho de que la Iglesia no tiene más pura ofrenda que el memorial del sacrificio, de la resurrección y de la intercesión de su único Mediador". [51]

"El sacrificio de la cruz se prolonga en la intercesión celeste de Cristo hasta la parusía... Gracias a la viviente intercesión de Cristo, la oblación de la cruz está perpetuamente presente ante la faz del Padre y permanece santificando, mediante la palabra y los sacramentos, a los miembros consagrados del pueblo de Dios. Bajo este aspecto puede decirse que la eucaristía es sacrificio. No es un sacrificio independiente, como si fuera eficaz por sí mismo. Al contrario, recibe su fuerza entera de la oblación única de

---

50 P. BENOIT, *Exegèse et Théologie*, Paris 1961, 225-227.

51 M. THURIAN, *L'anamnèse du Christ*, en "L'Evangile hier et aujourd'hui" (homenaje a Leenhardt), Genève 1968, 263-276: aquí pp. 271-272.

Cristo a la que representa, presenta y hace presente. La eucaristía es sacrificio en cuanto constituye la presencia de Cristo crucificado, glorioso e intercesor, que, por nosotros, presenta ante el acatamiento del Padre su sacrificio único. La eucaristía es sacrificio porque forma un todo único con la intercesión celeste de Cristo, que es la perpetua duración del sacrificio de la cruz." [52]

El sacrificio de la comunidad

Pero hay otro aspecto importante: *el eclesial.* Nosotros hacemos nuestro el sacrificio de Cristo y lo ofrecemos, lo presentamos ante el Padre y participamos en su misma actitud de sacrificio pascual y de autoofrenda.

a) La persona, sobre todo en la Biblia, tiene una dimensión corporativa. Adán es el primer hombre y es la humanidad. El nuevo Adán, Cristo, es Cabeza de la nueva humanidad. En la cruz está presente de algún modo, en la persona de Cristo, toda la humanidad redimida por él.

La Iglesia es el despliegue histórico del acontecimiento de la cruz, el desarrollo en la humanidad de lo que sucedió en Cristo y radicalmente ya en todos. El sacrificio pascual no ha concluido en el Gólgota, sino que se prolonga en el Cristo eclesial, en el cuerpo de Cristo que es el "Christus totus". [53] Ahora es el sacrificio también de la comunidad unida a Cristo.

La comunidad reunida para la eucaristía celebra el sacrificio de Cristo, realiza su memorial, lo proclama, da gracias por él, se asocia a él. Cristo se apodera de su comunidad y la incorpora al mismo acontecimiento de su pascua. Y lo hace sobre todo por medio del gesto simbólico de la comida: es en la comunión con el cuerpo entregado y la sangre derramada donde la comunidad "concelebra" y se incorpora al sacrificio de su Señor. No es un sacrificio "seguido de" una comida, sino una comida eucarística que es a la vez sacrificial, comunicativa del único sacrificio de Cristo.

Si antes decíamos que el sacrificio de Cristo se actualiza porque continúa vivo en él, ahora afirmamos que todavía no ha terminado porque toda la Iglesia, en su historia y en su camino, se está sumando a él.

Por una parte, la Iglesia se hace solidaria en la celebración del sacrificio de Cristo, lo hace suyo, lo ofrece al Padre, como el único don sacrificial que

---

52 M. THURIAN, *La Eucaristía...* 157-162.

53 Cf. S. León Magno: "passio enim Domini usque ad finem producitur mundi": la pasión de Cristo se prolonga hasta el final del mundo (PL 54, 383 A).

puede ofrecerle. Pero por otra, también se autoofrece ella misma, entrando en la dinámica pascual y sacrificial de su Señor. Como él, tampoco ella ofrece "cosas", sino a sí misma, su propia existencia. Hace suya la entrega de Cristo al Padre y se ofrece ella misma, en el sacrificio siempre único y siempre nuevo del Cristo total. Con ello la Iglesia no pretende hacer una obra suya, meritoria. No pretende hacer un nuevo sacrificio al lado del de Cristo. Al contrario, pretende dar toda la importancia al de Cristo, acogiéndolo en la fe, desarrollando toda su virtualidad, asociándose activamente a él. Sabe que sólo lo puede hacer "en memoria de él" y que sólo lo puede hacer "por él, con él y en él". Así, su acción de gracias y su memorial no es algo pasivo, sino activo,[54] identificándose con Cristo, su Cabeza y Esposo. Su fe la lleva a "aceptar" profundamente el acontecimiento de la cruz de Cristo y dejarse envolver por su fuerza salvadora. El ofrecimiento eucarístico del sacrificio de Cristo es un acto de fe, de obediencia y de conformidad vital con lo único que nos salva, el sacrificio pascual de Cristo.

Así, la eucaristía es a la vez sacrificio de Cristo y sacrificio de la Iglesia. El único sacrificio hecho presente en y por Cristo, por la fuerza del Espíritu, y ahora comunicado sacramentalmente a su comunidad. La Iglesia "concelebra" el sacrificio pascual con su Señor y Esposo. Como somos "hijos en el Hijo", así también, porque recibimos el "cuerpo entregado" del Señor, nos vamos convirtiendo nosotros mismos, la comunidad eclesial, en "cuerpo entregado" por la salvación del mundo.

b) Lo hace sacramentalmente en el gesto eucarístico, pero lo hace también *en su vida* entera. Al sacrificio ritual le corresponde el sacrificio vivencial, espiritual, de la ofrenda de toda la vida. Como en el caso de Cristo, lo que estaba en la base de la cruz era su sacrificio espiritual, no ritual, sino existencial. Al comer al Cristo "entregado por", la comunidad recibe el impulso para vivir ella misma "por Cristo" y también "por los demás", imitando a su Señor.

Esto está íntimamente relacionado con lo que se ha llamado "sacrificio espiritual": la sintonía vivencial, desde la existencia de cada día, con el sacrificio histórico de Cristo, que también en él fue antes sacrificio vital, existencial, que ritual.[55] Lo que ya Pablo (en Rm 12) afirmaba que era

---

54 Cf. las interesantes consideraciones de H.U. VON BALTHASAR, en la obra citada, sobre la actitud "femenina", pasiva, de la Iglesia, en la acogida en sí misma del sacrificio de Cristo. Es la actitud que podemos llamar "mariana": María, al pie de la cruz, no protagonista, pero plenamente asociada a la entrega pascual de su Hijo.

55 Cf. LG 11 y PO 2.5, sobre cómo todos ofrecemos y nos ofrecemos. Cf. tam-

el verdadero culto y el verdadero sacrificio –la entrega de nosotros mismos, de nuestros cuerpos, de nuestra vida– se ha ido relacionando siempre a nuestra incorporación, en la eucaristía, al sacrificio de Cristo.

San Agustín, por ejemplo, lo decía con su brillante claridad: "Quaerebas, quid offerres pro te: offer te. Quid enim Dominus quaerit a te, nisi te" (preguntabas qué podías ofrecer por ti: ofrécete a ti. ¿Qué es lo que el Señor busca de ti, sino a ti mismo?)" (*Sermón* 48, PL 38, 317). El NT tiene la tendencia clara a identificar la verdadera "liturgia" con la vida, sin negar la celebración ritual. Y lo mismo sucede con el sacrificio y el sacerdocio.

Albertine concluye su estudio: "la comunidad cristiana es coenvuelta en el misterio pascual: hace el paso de muerte a vida, de "sarx" a "soma" en Cristo. Este paso está siempre en proceso hasta el día del Señor. Por ello, toda actividad que promueve la transformación, tanto del cosmos como de la comunidad, está enraizada en el misterio pascual, el resultado de la acción del Espíritu... La comunidad cristiana continúa ofreciéndose a sí misma, dando gracias al Padre". [56]

El libro citado de L.Dussaut [57] hace ver cómo la eucaristía se tendría que entender como memoria, no sólo de la cruz de Cristo, y no sólo de la muerte y resurrección, sino de toda su vida, desde el misterio de la encarnación. La totalidad de la vida de Jesús, o del misterio de Jesús, está en la eucaristía, y en la totalidad del misterio participamos nosotros. El concilio de Trento se fijó sobre todo en la cruz. Pero el Vaticano II ha completado esta perspectiva con la de la resurrección (SC 5. 107).

B. Sesboüé, en el capítulo citado de su libro sobre la redención (1990), estudia bien cómo el sacrificio, aplicado a Cristo, y también a nosotros, supera todo otro sacrificio, también los del AT, y su lenguaje resulta difícil de conjugar con la idea sacrificial de las religiones y hasta del sentido común cuando hablamos de "sacrificio". En un diálogo salvador que es, sobre todo, don de Dios, su Hijo, Jesús, y luego nosotros, respondemos a

---

bién S. MARSILI, *Anamnesis*, 171-186, sobre el "sacrificio espiritual" de la Iglesia; B. SESBOÜÉ, *El sacrificio...*; P.E. FINK, *Living the Sacrifice of Christ:* W 2(1985)133-148; A. MENEGHETTI, *"Oblatio spiritalis": un cammino di maturità cristiana nella partecipazione all'Eucaristia:* EL 1(1986)28-72; 3(1986)224-269 (a partir de los textos de la eucología menor del Misal); D. STANILOAE, *Liturgie, participation au sacrifice du Christ. Spiritualité:* en "Liturgie, spiritualité...", Roma 1983, 277-297; R. ALBERTINE, *Selected survey of the theme "Spiritual Sacrifice" to Augustine:* EL 1(1990)35-50; J.L. LARRABE, *Eucaristía y coherencia de vida:* Surge 564-566(1994)377-400; X. BASURKO, *para comprender...*140-148; L. DUSSAUT, *L'Eucharistie, Pâques de toute la vie*, Cerf, Paris 1972, 329 pp.

56 R. ALBERTINE, *Selected survey...* 50.

57 L. DUSSAUT, *L'Eucharistie...*

la iniciativa de Dios con la donación de nosotros mismos, de nuestra vida. Tal vez se entendería mejor lo que significa el sacrificio cristiano si lo llamáramos también "don de nosotros a Dios y a los demás", como hizo Cristo. Dedica también unas páginas muy clarificadoras al concepto de sacrificio que muestra san Agustín (o.c. 294-299) y Trento (302-307).

Hay que saber incluir en esta anamnesis sacrificial toda la vida. En el caso de Cristo, desde la encarnación hasta la muerte, sobre todo su actitud diaconal de servicio. Toda la vida de Cristo fue sacrificio ofrecido al Padre por la humanidad. La cruz fue su momento más intenso y expresivo, la culminación de un sacrificio vital, existencial, que ya existía antes, en toda su vida de entrega y servicio. [58]

Ahora, la Iglesia de Cristo también incorpora al sacramento de ese sacrificio su propio sacrificio existencial, el sacrificio, de toda la vida. En la eucaristía sucede el tránsito (el paso, la pascua) de la comunidad cristiana al movimiento pascual de Cristo, a su sacrificio convirtiéndose en "víctima viva" y "ofrenda permanente" con él y en él, "cuerpo entregado" y "sangre derramada", como él. Nosotros nos abrimos a su sacrificio, lo acogemos y hacemos nuestro. Comulgar con el cuerpo entregado y la sangre derramada, es comulgar con el sacrificio de Cristo y con su resurrección y con su parusía. Concelebramos la pascua con él, y quedamos coenvueltos en ella.

La eucaristía es, pues, sacramento, tanto del sacrificio de Cristo (del histórico, hace dos mil años, y del "celeste", presente perpetuamente en él) como del sacrificio cotidiano de su comunidad.

Así, la eucaristía no se separa de la vida. El sacramento ritual no se separa del lavatorio de los pies de la última cena. Estamos expresando nuestra asunción del sacrificio de Cristo en nuestra propia vida.

Toda la vida humana, toda la historia, incluso la cósmica, quedan así incorporadas al sacrificio pascual de Cristo.

La iniciativa la lleva siempre Cristo. Es el Kyrios el que activa la celebración, y nosotros nos encontramos en su dinámica. Y lo hacemos no pasivamente, sino dando gracias, haciendo el memorial, haciendo nuestra su

---

58 M. GESTEIRA, *La Eucaristía...*, que dedica al aspecto sacrificial de la eucaristía las pp. 25-53 y 267-420, pone de relieve la importancia de esta "diakonía" de Jesús: "he venido a servir", "estoy en medio de vosotros como el que sirve". Esta es la base de su sacrificio y es lo que nos ayuda a entender su muerte y también su eucaristía. El sacrificio vivencial, existencial, es el que explica el que luego el NT (sobre todo Hebreos) interpreten la muerte de Cristo como sacrificial.

ofrenda, entrando en ella. Podríamos decir que durante siglos hemos querido entender el sacrificio de la eucaristía como algo que realizamos nosotros. Y en efecto, algo realizamos nosotros. Pero el protagonismo lo tiene el Resucitado, que nos hace partícipes activamente de su sacrificio siempre actual y presente en él mismo.

Y así se explica también la conjunción entre el sacrificio y el sacramento, que precisamente tienen su punto de encuentro en la celebración de la eucaristía, en la que damos gracias y ofrecemos y comemos el único y eterno sacrificio de Cristo. Al comulgar con el cuerpo y sangre de Cristo entramos de lleno en su sacrificio, participamos de él. Sacrificio y comida sacramental no son dos aspectos distintos, ni complementarios: son dos aspectos de la misma realidad. Es en la comunión cuando entramos en la esfera dinámica del sacrificio de Cristo, que se ha hecho presente desde el momento de la consagración del pan y del vino.

> El *Catecismo* de la Iglesia Católica, además de las perspectivas que hemos nombrado antes, también alude a esta de la inserción de la comunidad en el sacrificio eterno, celeste, de Cristo: "el sacrificio que Cristo ofreció de una vez para siempre en la cruz, permanece siempre actual" (CCE 1364); "la eucaristía es igualmente el sacrificio de la Iglesia. La Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, participa en la ofrenda de su Cabeza. Con él, ella se ofrece totalmente. Se une a su intercesión ante el Padre por todos los hombres. En la eucaristía, el sacrificio de Cristo es también el sacrificio de los miembros de su cuerpo. La vida de los fieles, su alabanza, su sufrimiento, su oración y su trabajo se unen a los de Cristo a aa su total ofrenda, y adquieren así un valor nuevo. El sacrificio de Cristo presente sobre el altar da a todas las generaciones de cristianos la posibilidad de unirse a su ofrenda" (CCE 1368). Cf. también CCE 1085 sobre la irrepetibilidad y la permanencia viva de la pascua de Cristo a lo largo de la historia.
>
> Y la afirmación del protagonismo del Espíritu en esta actualización del sacrificio de Cristo: "La liturgia cristiana no sólo recuerda los acontecimientos que nos salvaron, sino que los actualiza, los hace presentes (actuales reddit, praesentes efficit). El misterio pascual de Cristo se celebra, no se repite; son las celebraciones las que se repiten; en cada una de ellas tiene lugar la efusión del Espíritu Santo que actualiza el único misterio (CCE 1104).

El lenguaje ecuménico sobre el sacrificio

En los acuerdos ecuménicos de estos últimos años y en los comentarios a los mismos, así como a los textos litúrgicos católicos que expresan la comprensión de la eucaristía como sacrificio, se ha puesto particular énfasis en el tema de la eucaristía como sacrificio, porque siempre ha sido un punto delicado de tensión.

Algunos aspectos se puede decir que han llegado a una aceptación bastante general, mientras que otros todavía muestran perspectivas divergentes que están pidiendo la tarea común de una mayor reflexión. [59]

a) Los *puntos de acuerdo* ecuménico sobre el sacrificio eucarístico son:

* que el sacrificio de Cristo en la cruz es único, irrepetible, suficiente; allí es donde se realizó su entrega más densa y concreta al Padre, en solidaridad con los hombres, aunque toda la vida de Jesús había sido entrega existencial; en la Iglesia no hacemos un sacrificio nuevo, ni repetimos el de Cristo;

* que la Iglesia participa de ese sacrificio en su eucaristía: la clave principal es la del memorial; la comunidad cristiana celebra el memorial de la muerte salvadora de Cristo; es un memorial que se entiende como procla-

---

59 W. AVERBECK (además de su estudio citado más arriba), *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neuen evangelischen Theologie*, Bonifacius, Paderborn 1967; F. CLARK, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*, Westminster, London 1960; P. CROWLEY, *Ecumenical Convergence on the Eucharistic Sacrifice:* The Cl Rev 11(1979)385-392; M. GESTEIRA, *La eucaristía en los recientes acuerdos ecuménicos:* Misc Comill 80(1984)37-70; C. KIESLING, R. MACKENZIE, *The Eucharist as Sacrifice: a Roman Catholic-Reformed dialogue:* JES 3(1978)415-440; K. LEHMANN, *Die Gegenwart des Opfers Jesu Christi im Herrenmahl der Kirche:* KD 2(1983)139-148; T. SCHNEIDER, *Das Opfer der Messe als Selbsthingabe Christi und der Kirche:* Geist und Leben (1968)90-106; ID., *Dogmatische Neuorientierung. Beispiel "Messopfer":* TrThZ (1972)335-348; ID., *Das Opfer Jesu Christi und seiner Kirche*: Pastoralblatt 28(1976)226-229; J. BETZ, *Der Opfercharakter des Abendmahles im interkonfessionellen Dialog*: Theol. im Wandel (1967)469-491; J.A. SAYÉS, *Líneas fundamentales de la teología católica sobre la eucaristía en su proyección ecuménica:* Diál Ecum 50-51(1979)223-247; H.C. SCHMIDT-LAUBER, *Das Herrenmahl:* KD 2(1980)70-87; G. WENZ, *Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie:* KD 1(1982)7-41; K.W. STEVENSON, *Eucharistic Sacrifice: an Insoluble Liturgical Problem?*: Scott Journ Theol 4(1989)469-492; J.M.R. TILLARD, *Vocabulaire sacrificiel et eucharistie*: Irén 2(1980)145-174.

mación, interpretación, acción de gracias, anámnesis, celebración sacramental, pero también –siguiendo el concepto fuerte del memorial bíblico– como actualización y presencialización del sacrificio histórico de Cristo;

* que esta presencia se entiende, ante todo, porque el que se hace presente es el mismo Cristo Jesús como el entregado por la salvación de todos; es él quien hace presente su ofrenda de la cruz, al hacer ahora partícipe a su comunidad de la fuerza salvadora de aquel único sacrificio;

* y eso es lo que hace que la comunidad se una a Cristo en su autoofrenda, en la entrega vital de sus personas, porque queda coenvuelta en el misterio del Cristo y su entrega pascual; igual que la comunidad ha quedado injertada en el misterio de Cristo muerto y resucitado por medio del bautismo, también por la eucaristía se incorpora, bajo la clave sacramental de la bendición y de la comida, a esa vida y a ese sacrificio universal y definitivo de Cristo. En este sentido lo principal que hacemos es "recibir" y entrar en comunión con el sacrificio de Cristo. Aunque lo hacemos activamente: ofreciéndolo al Padre "por Cristo, con él y en él", y además sumándonos a él en nuestra vida entera. La eucaristía es, así, sacramento del sacrificio de Cristo y también, de alguna manera, del nuestro.

b) Pero hay *puntos todavía pendientes* en esta comprensión.

Los católicos hablan claramente de que la eucaristía es verdadero sacrificio, y no piensan que por ello se menoscabe la importancia del sacrificio único de Cristo, porque es el mismo. En la cruz lo realizó Cristo solo. En la eucaristía, Cristo incorpora a la Iglesia a su sacrificio pascual. Se ofrece al Padre ahora con nosotros, que somos su cuerpo. Los fieles se unen a este sacrificio, ante todo, ofreciendo al Padre el mejor y el único sacrificio, Cristo mismo. Los textos litúrgicos católicos hablan claramente de "ofrecer a Cristo", el famoso "offerimus". No ofrecen cosas, ni algo nuestro: sino a Cristo y su sacrificio pascual. Y a la vez, se incluyen ellos mismos en esta ofrenda, la hacen suya, y se autoofrecen al Padre con Cristo y por Cristo.

Los reformados, por su parte, tienden a evitar este lenguaje tan directo de la eucaristía como sacrificio o de que "ofrecemos" en ella a Cristo. De alguna manera la eucaristía participa del sacrificio de la cruz, pero prefieren hablar de que "acogemos" la entrega salvadora de Cristo desde la fe y desde la acción de gracias (en este sentido sí se puede hablar de "sacrificium laudis"): ofrecemos "con" Cristo nuestra alabanza y nuestra ofrenda al Padre, incluyéndonos nosotros mismos en ella, unidos a Cristo. Pero no habría que decir que "le ofrecemos" nosotros.

D. Power muestra un cierto escepticismo sobre el sentido verdadero del lenguaje sacrificial, tanto en el plano bíblico como en el litúrgico y teológico, dudando sobre la exactitud de las expresiones en que aparece la Iglesia "ofreciendo" a Dios. Para él lo principal es la alabanza, la acción de gracias y la comida. Todo lo que se diga de sacrificio es "metáfora".

Parece un tanto simplificadora su visión de los documentos, minimizando siempre la interpretación de memorial sacrificial. Claro que todo es "metáfora", si se entiende por tal que todo es "analogía", y no concepto unívoco. El sacrificio de Cristo no se puede asemejar a ningún lenguaje sacrificial anterior o posterior. Pero no por eso deja de ser válido el lenguaje sacrificial que ya la primera generación adoptó para referirse a la pascua del Señor. [60]

El diálogo ecuménico está haciendo que cada uno comprenda mejor los puntos de vista del otro y que vaya profundizando y corrigiendo sus formulaciones. Los católicos subrayan más que antes la unicidad de sacrificio de Cristo y hablan de la eucaristía en cuanto sacrificio de modo que no lleve a comprensiones inexactas, incluida la ofrenda eucarística de Cristo al Padre, a la que no se separa de la clave del memorial sacramental de la cruz. En rigor, las expresiones litúrgicas (sobre todo, de la plegaria eucarística) en que se habla de "ofrecer el cuerpo y sangre de Cristo" o "el pan de vida y el cáliz de salvación", habría que comprenderlas en el conjunto de un lenguaje litúrgico, antiquísimo, que entiende esta ofrenda siempre desde la clave del memorial celebrativo de sacramento: "memores... offerimus".

Las nuevas líneas teológicas ciertamente contribuirán a un acuerdo de estas posturas, que, por lo demás, son complementarias y saludables en su última intención. La eucaristía, por una parte, no se puede desligar de la realidad escatológica del Señor resucitado, que nos hace presente una y otra vez sacramentalmente su realidad pascual. Pero, por otra, tampoco se puede desligar de la comunidad viviente que la celebra, y que se une al Señor glorioso en su misma realidad de entrega al Padre por la salvación del mundo. Tanto la eucaristía como la Iglesia son llamadas desde el principio "cuerpo de Cristo". Comiendo el cuerpo eucarístico de Cristo, la comunidad, ella misma se convierte y se va realizando en el cuerpo entregado de Cristo, que incluye evidentemente su dimensión sacrificial.

Pero está también el protagonismo del Espíritu. Además de transfor-

---

60 D. Power, *Words that crack: the use of "Sacrifice" in Eucharistic Discourse:* W 5(1979)386-404; Id., *The Sacrifice of the Mass, a question of reception and re-recepcion*: EO 2(1985)67-94.

mar el pan y el vino en la nueva realidad del Señor, es él quien también transforma a la comunidad: en la segunda epíclesis invocamos su venida sobre los que van a participar en el sacrificio pascual de Cristo por medio de la comunión, y pedimos que él haga de nosotros "ofrenda permanente" y "víctima viva" para alabanza de Dios. Es un único movimiento, actuado por el Espíritu, el que hace sacramentalmente eficaz el sacrificio eterno de Cristo y la asunción de la comunidad a su dinámica interna.

Hay varios autores que han estudiado con una mirada bastante crítica el lenguaje actual de la liturgia católica, sobre todo en sus plegarias eucarísticas. Schneider, desde la perspectiva católica, y Schmidt-Lauber desde la protestante, son los que más críticamente se han acercado a los textos litúrgicos en este aspecto.

Opinan estos autores que el lenguaje sacrificial del misal podría ser más cuidado y respetuoso de las nuevas visiones del tema del sacrificio de Cristo hecho presente en nuestra celebración, que subraye más su protagonismo que el nuestro. (Mientras que hay otra serie de autores que critican fuertemente al nuevo Misal porque, según ellos, ha oscurecido o disminuido la convicción de que la eucaristía es verdadero sacrificio).

Bätzing [61] ha estudiado cómo se ha configurado ahora el momento del ofertorio, no como el auténtico ofrecimiento que antes parecía, sino como preparación de lo que será el ofertorio auténtico, la ofrenda del cuerpo y sangre de Cristo después de la consagración.

En cuanto a la liturgia hispánica y la doctrina sacrificial de sus anáforas, cf. S. FERNÁNDEZ, *Soteriología eucarística de la Liturgia Hispana*: Studia Legion 21(1980)49-98: también aquí, el sacrificio de la misa continúa la obra salvífica de la cruz, haciéndola presente, y se convierte por eso mismo en sacrificio de toda la Iglesia.

---

61 G.BÄTZING, *Der Opfergedanke in der erneuerten Messliturgie*: LJ 2(1989)105-118.

EL CULTO DE LA EUCARISTÍA

Otro aspecto que ha sido considerado por la Iglesia como una de las riquezas del misterio cristiano es el culto a la eucaristía, fuera de la celebración. Es una dimensión que interesa tanto a la comprensión teológica como a la praxis celebrativa, al diálogo ecuménico y a la espiritualidad del pueblo cristiano. [62]

---

62 J.M. CANALS, *El culto a la Eucaristía* (=Dossiers CPL 71) Barcelona 1996, 152 pp.; P. TENA, *La adoración eucarística: teología y espiritualidad:* Phase 135(1983)205-218; ID., *La Eucaristía, celebración y culto:* en "Adorar a Cristo eucarístico" (=CPh 56) Barcelona 1994, 3-22 (antes en Not 263(1988)398-417); VARIOS, *El culto eucarístico* (=CPh 23) Barcelona 1990, 66 pp.; VARIOS, *Adorar a Cristo eucarístico* (=C Ph 56) Barcelona 1994, 76 pp.; G. COMMENT, *L'adorazione eucaristica nel rinnovamento liturgico,* en "Eucaristia. Aspetti...", 233-257; F. COURTH, *Zur Theologie der eucharistischen Anbetung:* ThGl 1/ 1981)63-74; G. CROCETTI, *L'adorazione eucaristica "per estendere la grazia del sacrificio":* Riv Cl It 5(1978)441-450; ID., *L'adorazione a CristoRedentore presente nell'Eucaristia*: La Sc Catt 1(1982)3-28; J.H. EMMINGHAUS, *Verehrung der Eucharistie ausserhalb der Messe:* BiLit 4(1972)207-223; J. HAZELDEN, *Nouveaux aperçus sur la pratique de la réserve eucharistique et la dévotion à l'Eucharistie:* LMD 154(1983)167-184); Th. MAAS-EWERD, *Eucharistie und eucharistische Verehrung:* Bi Lit 1(1981)53-61; O. NUSSBAUM, *Die Aufbewahrung der Eucharistie,* Hanstein, Berlin 1979; K. RAHNER, *Sobre la duración de la presencia de Cristo después de la recepción de la comunión,* en "Escritos de teología" IV, Madrid 1961,397-407; ID, *Sobre las visitas al Santísimo*: en "La Eucaristía hoy", Sal Terrae, Santander 1969, 187-200; VARIOS, *Il culto eucaristico fuori della messa:* RL 1(1980)1-79; H. VON BALTHASAR, *El culto eucarístico,* en "Gloria. 1. La percepción de la forma", Encuentro, Madrid 1985, 508-512 ("el culto eucarístico"); C. MICHEL-JEAN, *El culto a la eucaristía, sacramento permanente,* en "Liturgia y vida religiosa", Paulinas 1970, 57-74; A. OLIVAR, *El desarrollo del culto eucarístico fuera de la misa:* Phase 135(1983)187-203; M. RAMOS, *La adoración eucarística en la reforma litúrgica,* en "La eu-

En estos últimos años, a la vez que se ha mejorado ostensiblemente *la celebración* de la eucaristía, se ha notado un retroceso y hasta una cierta desafección con respecto a su *culto*.

En parte este fenómeno ha podido deberse a una reacción a la excesiva acentuación anterior. A partir de los siglos XI-XIII, en respuesta a las posturas de Ratramno y Berengario, que negaban la presencia real, y más tarde la de Calvino, el pueblo cristiano fue centrando su comprensión eucarística en la afirmación y el culto de esta presencia. Pero lo hizo rompiendo el equilibrio y la síntesis con el otro aspecto de la eucaristía, prioritario, que hasta entonces había conservado la primacía: su celebración. Se dio más importancia al adorar que al comulgar, al sagrario que al altar, a la devoción personal que a la celebración comunitaria. Se fue rompiendo la unidad que en el primer milenio había existido entre las dos dimensiones de la eucaristía.

La reforma del Vaticano II ha recobrado la prevalencia de la celebración sobre el culto. Pero también ahora corremos el peligro de no respetar la síntesis vital con respecto a este sacramento. Esta vez es el culto el que parece descuidarse, mientras que se ha logrado una celebración mucho más consciente y participada.

Convicción tradicional de la Iglesia

También aquí nos es útil repasar los datos positivos que ya hemos tenido ocasión de ver en nuestro estudio anterior.

a) Desde muy pronto vemos una creciente convicción de que la presencia de Cristo en la eucaristía permanece también después de la celebración: baste recordar el testimonio de Justino, que nos dice que los diáconos la llevan "a los ausentes", o el de Hipólito, que señala el cuidado con que se debe conservar (en la propia casa) la eucaristía.

Seguramente era costumbre en Roma, como sabemos que lo era en otras iglesias, que los fieles llevaran a casa, de la eucaristía dominical, pan consagrado, para poder comulgar cada día. Esto hizo que poco a poco se desarrollaran formas de respeto y veneración a esta eucaristía, conservada luego en las iglesias, cuando las hubo.

---

caristía en la vida de la religiosa", PPC, Madrid 1971, 259-279; J. ROCHE, *Le culte du Saint-Sacrement hors messe:* Espr Vie 19(1982)273-281; VARIOS, *Congresso Eucaristico Nazionale. Bologna 1997*: Sacra Doctrina 3-4(1997)9-207; P.M. GY, *La lettre "Dominicae coenae" de Jean Paul II sur l'Eucharistie*: LMD 141(1980)7-36; C. GONZÁLEZ, *La adoración eucarística. Apuntes para una teología litúrgica*, Paulinas, Madrid 1990, 110 pp.

El hecho de que estuviera a disposición de los enfermos (sobre todo para el viático) hizo que el pueblo cristiano viera la coherencia de una actitud adorante hacia el Señor sacramentado. También es muy antigua la costumbre del "ayuno eucarístico", o sea, el abstenerse de otros alimentos inmediatamente antes de participar del cuerpo consagrado del Señor.

Debieron influir las evoluciones teológicas: por ejemplo, la acentuación de la fe en la divinidad de Cristo como reacción a la negativa de los arrianos, y más tarde el énfasis en la presencia real de Cristo, y la correspondiente respuesta de adoración, como resultado de las controversias del siglo IX y XI. Todavía más tarde, influiría también la reacción a los ataques a este culto por parte de los reformadores.

Hemos de tener en cuenta, asimismo, que la celebración de la misa se iba deteriorando paulatinamente y no era un buen cauce para expresar y alimentar la fe del pueblo cristiano en su Señor y en el don de su eucaristía: poco a poco, el culto fue sustituyendo a la celebración propiamente dicha y se fue convirtiendo en cauce y alimento de la fe y de la piedad cristocéntrica que el pueblo no había perdido.

b) Trento tuvo que responder a los reformadores, sobre todo Lutero, reafirmando la legitimidad de la adoración que los cristianos profesan a la reserva eucarística. [63] Condenó a los que afirman que la presencia dura sólo en el momento del "uso" de la eucaristía. [64] Hubiera sido mejor, como ya dijimos al comentar las decisiones de Trento, que también hubiera dicho algo más decidido sobre la prioridad de la celebración sobre el culto, de la comunión sobre la adoración. Se limitó a reafirmar lo que se negaba: el culto.

c) El concilio Vaticano II, preocupado más bien por la reforma de la celebración, no puso énfasis en el culto. Apenas una alusión a la adoración eucarística en PO 18. Y es que la finalidad del Concilio fue la necesaria reforma de la celebración de la eucaristía.

Pero muy pronto se vio que iba a hacer falta una palabra magisterial porque, al destacar tanto la celebración, se empezaba a olvidar el culto. Su-

63 DS 1643-1645; 1656-1657.

64 Cf. lo que decíamos en el capítulo 2º al hablar de los reformadores y la respuesta de Trento. Ciertamente el concilio no señaló los límites de duración de esta presencia. Las especificaciones posteriores (presencia mientras dure la materia del pan y del vino dentro de nosotros) no son magisteriales. Cf. el artículo citado de K. RAHNER, *Sobre la duración...* para la relación entre la recepción corporal –sacramental– del cuerpo de Cristo, un hecho puntual y breve, y la comunión vital con él a lo largo de nuestra existencia.

cesivos documentos fueron completando los aspectos que no habían quedado explicitados en el Concilio.

Así Pablo VI, en su encíclica *Mysterium Fidei*, de 1965, se queja de los que se atreven a "proponer y llevar a la práctica la opinión según la cual en las hostias consagradas que quedan después de la celebración del sacrificio de la misa, N.S. Jesucristo no está ya presente".

La instrucción *Eucharisticum Mysterium*, de 1967, uno de los documentos más equilibrados y positivos sobre la eucaristía, además de valorar la celebración, pone de nuevo en claro la legitimidad del culto: "Nadie debe dudar que los cristianos tributan a este santísimo sacramento, al venerarlo, el culto de latría que se debe al Dios verdadero, según la costumbre siempre aceptada en la Iglesia católica. Porque no debe dejar de ser adorado por el hecho de haber sido instituido por Cristo, el Señor, para ser comida. También en la reserva eucarística debe ser adorado".

Pocos años más tarde, el 1973, apareció la edición latina del nuevo *Ritual de la sagrada comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la misa* (edición en castellano, 1974), en cuyos prenotandos se vuelve a motivar el sentido teológico y litúrgico del culto de adoración al Señor en su eucaristía y luego se ofrece un amplio directorio de las formas de este culto.

Más adelante el papa Juan Pablo II publicó *Dominicae coenae* en 1980, y el mismo año apareció la instrucción de la Congregación del Culto, *Inaestimabile donum*: ambos documentos insistían en los valores y las normas del culto a la eucaristía también fuera de la misa.

Reflexión teológica

De todos estos documentos magisteriales, y de la reflexión que han hecho los teólogos y liturgistas cuyas obras citamos en la bibliografía, podemos ofrecer una reflexión sobre la legitimidad y el sentido del culto eucarístico en la Iglesia de hoy.

a) Ante todo, el culto de adoración a la eucaristía, también fuera de la celebración, hay que comprenderlo *en el conjunto de todo el misterio eucarístico:* en el contexto de la palabra siempre válida y eficaz del Señor: "tomad y comed todos de él: esto es mi cuerpo entregado por vosotros".

La instrucción *Eucharisticum Mysterium* lo pedía así:

> "Hay que considerar el misterio eucarístico en toda su amplitud, tanto en la celebración misma de la misa como en el culto de las sagradas

especies, que se reservan después de la misma para prolongar la gracia del sacrificio (cf. PO 5.18)". [65]

La exageración medieval consistió en dar prevalencia al culto por encima de la celebración y además en independizar, en cierto modo, el culto del resto del misterio. Ahora cometeríamos el mismo empobrecimiento si descuidáramos el culto, basándonos, por ejemplo, en que el pan eucarístico se nos ha dado para ser comido, y no adorado: ¿puede ser superflua o periférica en el misterio global de la eucaristía una dimensión que la Iglesia ha apreciado durante tantos años? ¿no será algo que pertenece también a la vivencia de este sacramento su prolongación adorante, aunque estrictamente no sea nombrada en el dato revelado?

Claro que en el NT no se habla de adorar la eucaristía, sino de celebrarla como memorial de la muerte de Cristo y de participar en ella comiendo y bebiendo. Pero sí se habla de adorar al Kyrios, al Señor Jesús: y es el Señor Jesús quien se nos da en la eucaristía y, una vez se nos ha dado, transformando la realidad más profunda del pan y del vino, su donación es irreversible y permanente, y es lógico que la comunidad prolongue también su actitud de fe y gratitud.

b) La eucaristía *está ordenada primordialmente a su celebración*, no a la adoración o a la contemplación. Los signos que escogió Cristo son los de *comida*. El concilio de Trento dijo que la eucaristía había sido instituida "ut sumatur", para que sea comida (DS 1643). [66]

Pero el hecho de que ya desde muy pronto se empezaran a "reservar" los dones eucarísticos para los enfermos o para el viático de los moribundos, hizo que se prolongara también fuera de la celebración la actitud adorante hacia ellos. Una actitud totalmente coherente con el misterio, porque también desde el principio se tenía la convicción, inicialmente no explicitada, pero luego madurada, de la *permanencia* del Señor glorificado en los signos eucarísticos aun después de la celebración.

Esta permanencia no se basa tanto en el mismo pan o vino –su continuidad como signos de comida– sino en la eficacia irreversible de la palabra

---

65 EM 3 g. También en el número 2 había dicho: "Conviene que el misterio eucarístico, considerado en su totalidad bajo sus diversos aspectos, brille ante los fieles con el esplendor debido y que se fomente en la vida y en el espíritu de los fieles la relación que, según la doctrina de la Iglesia, existe objetivamente entre los aspectos de este misterio".

66 También DS 1638: "in illius sumptione".

del Señor y en la actuación de su Espíritu sobre ellos. Siguen siendo el cuerpo y la sangre de Cristo, siempre disponibles como alimento de vida eterna para los suyos. A la base de esta actitud cúltica también después de la celebración está la "admirable conversión" que el Señor resucitado y su Espíritu han realizado en el pan y el vino, convertidos irreversiblemente en una realidad escatológica, asumidos por el Señor de la Gloria.

c) El culto de la eucaristía, legítimo y connatural a nuestra fe en el Cristo presente, está *íntimamente relacionado con la celebración*, de la que es fruto, prolongación y preparación. No se puede ni pensar ni realizar como algo ajeno e independiente de la misa.

> "La celebración es realmente el origen y el fin del culto que se le tributa fuera de la misa. Porque las sagradas especies que quedan después de la misa no sólo proceden de la misma, sino que se guardan para que los fieles que no puedan asistir se unan a Cristo y a su sacrificio, celebrado en la misa, por medio de la comunión sacramental recibida con las debidas disposiciones. Así el sacrificio eucarístico es fuente y culminación de todo el culto de la Iglesia y de toda la vida cristiana" (EM 3e).
>
> "El fin primero y primordial de la reserva de las sagradas especies fuera de la misa es la administración del viático. Los fines secundarios son la distribución de la comunión y la adoración de N.S.J.C. presente en el sacramento. Pues la reserva de las especies sagradas para los enfermos ha introducido la laudable costumbre de adorar este manjar del cielo conservado en las iglesias. Este culto de adoración se basa en una razón muy sólida y firme. Sobre todo porque a la fe en la presencia real del Señor le es connatural su manifestación externa y pública" (EM 49 y Ritual 5).

Por una parte se afirma en los documentos actuales más claramente la primacía de la celebración sacramental, pero también la legitimidad y "connaturalidad" de la adoración posterior.

> "La más perfecta participación de la celebración eucarística es la comunión sacramental *recibida dentro de la misa*... Hay que procurar que los fieles comulguen en la misma celebración eucarística.
>
> Pero los sacerdotes no rehúsen administrar, incluso *fuera de la misa*, la sagrada comunión a los fieles. Incluso conviene que quienes estén impedidos de asistir a la celebración eucarística de la comunidad, se alimenten asiduamente con la eucaristía, para que así se sientan unidos no solamente al sacrificio del Señor sino también unidos a la comunidad y sostenidos por el amor de los hermanos". [67]

---

67 *Ritual* 13-14. Más tarde volverá a recordar esta relación de dependencia del

Se recuerdan *las diversas presencias del Señor a su comunidad*, todas ellas reales, pero progresivas, y que reclaman una pedagogía gradual para que los fieles vayan respondiendo a cada una de ellas con actitudes adecuadas:

> "En la celebración de la misa se iluminan gradualmente los modos principales según los cuales Cristo se hace presente a su Iglesia. En primer lugar está presente en la *asamblea* de los fieles, congregados en su nombre. Está presente también en su *Palabra*... y en la persona del *ministro*. Finalmente, sobre todo, está presente bajo las *especies eucarísticas*".

e) El culto *prolonga el clima eucarístico* de la celebración.

En la misa participamos del don que Cristo nos hace de su cuerpo y su sangre, ciertamente ya en un clima de alabanza y acción de gracias. El primer "culto" a Cristo eucarístico es la misa: es escuchar su palabra, sintonizar con su sacrificio, haciéndolo nuestro, y, sobre todo, comulgar con su cuerpo y sangre.

Pero el culto –con sus diversas formas de oración personal o comunitaria– nos permite continuar esta actitud profundizándola: "esta adoración de la eucaristía lleva a los fieles a participar más plenamente en el misterio pascual y a responder con agradecimiento al don de aquél que por medio de su humanidad infunde continuamente la vida en los miembros de su cuerpo" (*Ritual* 80).

Nos hacen falta espacios de contemplación y gratuidad en nuestra vida. Una oración reposada, meditativa, hecha de fe y admiración, da calidad a nuestra fe en Cristo. Del mismo modo que volver a reflexionar sobre la palabra de Dios proclamada en la misa nos permite asimilarla más vitalmente, el orar meditando ante el Santísimo nos ayuda a profundizar toda la riqueza de su misterio. No es extraño que el Ritual nos invite a juntar las dos perspectivas: la atención a Cristo-palabra y a Cristo-pan. Prolongando la doble comunión que hemos celebrado en misa, la interiorizamos, la hacemos más personal. La "manducatio sacramentalis" se prolonga y encuadra en la "manducatio spiritualis" que está hecha de una actitud de fe, amor, alabanza, adoración y entrega. El misterio de la eucaristía, que es resumen de todo el misterio de la salvación cristiana, por el amor de Dios que se nos manifiesta en la entrega de Cristo, no sólo lo celebramos, sino que prolongamos nuestra atención de fe hacia él. La celebración y el culto son como dos dimensiones de un mismo misterio, que la Iglesia intenta asimilar en su propia vida.

---

culto respecto a la celebración: "los fieles, cuando veneran a Cristo presente en el sacramento, recuerden que esta presencia proviene del sacrificio y se ordena a la comunión al mismo tiempo sacramental y espiritual" (n. 80).

El Señor resucitado prolonga su presencia sacramental y nosotros nuestra acogida de fe y contemplación agradecida. Se puede decir que se repite la dinámica de aquel otro encuentro salvador que tuvo lugar en Emaús: "quédate, Señor, que la tarde avanza".

f) A la vez, el culto *nos prepara para una celebración más profunda.* Una oración de alabanza y adoración ante el Señor eucarístico fomenta en nosotros precisamente los sentimientos de fe que hacen posible una celebración de calidad. Cuando Juan, en su capítulo sexto, resume toda la doctrina de la eucaristía en el discurso del pan de vida, dedica una primera parte (vv. 35-47) a la necesidad de la fe en Cristo. Luego, en la segunda (vv. 48-58) pasará a hablar del sacramento propiamente dicho. Los verbos que repite son, en un primer momento, "ver", "venir", "creer", y sólo después los de "comer", "beber". Todo un símbolo para la Iglesia celebrante: el sacramento sólo alcanza su verdadera dimensión cuando se realiza desde la fe, desde la cercanía afectiva hacia ese Cristo que se nos da. Y eso es lo que quiere conseguir el culto a la eucaristía: "fomenta las disposiciones que nos permitan celebrar con devoción conveniente el memorial del Señor" (EM 50).

g) La finalidad última de la eucaristía no es ni la presencia real de Cristo en el pan y el vino, ni el mero hecho de que la comunidad comulgue sacramentalmente. El objetivo es que llegue a asimilar la *comunión de vida* que Cristo le ofrece: la "participación", la "koinonía" en Cristo, en su vida, en su alianza, en su sacrificio pascual. Los teólogos escolásticos distinguían muy bien entre el signo ("sacramentum") y lo significado ("res sacramenti"): en la eucaristía esta realidad última es la unión de los que participan con Cristo y con sus hermanos.

El culto, como prolongación de la misa, contribuye esencialmente a profundizar esta "unión espiritual con Cristo, a la que se ordena el mismo sacramento" (EM 38). Como Iglesia peregrina, siempre amenazada por la tentación del olvido y de la agitación de la vida, podemos "prolongar por medio de la oración ante Cristo, el Señor presente en el sacramento, la unión con él conseguida en la comunión y renovar la alianza" que nos ha ofrecido (*Ritual* 81). Él nos ha hecho partícipes de su carne salvadora, pero a la vez su presencia continuada nos invita a una comunión vital, existencial, prolongada también a lo largo del día y de la semana: pide una respuesta personal, no meramente ritual o puntual. Hasta llegar a la convicción profunda de que "es Cristo quien vive en nosotros" (cf. Ga 2,20).

Tanto la celebración de la misa (en un momento concentrado) como el

culto (prolongado en otros momentos), son formas complementarias de respuesta de fe y amor al Cristo entregado por nosotros, respuesta que luego se hará todavía más práctica en el estilo de nuestra vida según su evangelio.

h) En la celebración, Cristo se nos da en su *actitud sacrificial:* es el Cuerpo "entregado por" y la sangre "derramada por", la que recibimos en el sacramento.

La comunidad, ciertamente, ya en la misma celebración, se ha sumado e incorporado a esta actitud, ofreciéndose a sí misma, por y con Cristo, al Padre. Pero esto no sucede sólo en la celebración. Cristo permanece en el sacramento bajo la forma del pan también en su actitud sacrificial y pascual. Sigue estando ahí como "presencia ofrecida", como pan disponible, "entregado", para ser comido por la comunidad. Darse cuenta, desde la fe, de esta actitud continuada de Cristo, ayuda a la Iglesia a entrar más decididamente, en su existencia vital, en la dinámica de la entrega pascual. El culto prolonga también la clave de memorial. El Cristo al que adoramos y alabamos es el mismo Cristo de la cruz y de la eucaristía. Su presencia en el sacramento es "para prolongar la gracia del sacrificio" ("ad extensionem gratiae sacrificii": EM 3g). Lo que pretende el culto fuera de la misa es lo mismo que buscaba la celebración: que los fieles "se unan a Cristo y a su sacrificio" (EM 3e) y así, "ofreciendo con Cristo toda su vida al Padre, saquen de este trato admirable un aumento de su fe, su esperanza y su caridad" (EM 50).

El culto, al igual que nos ayuda a prolongar nuestra actitud "eucarística", en su dimensión de alabanza, también nos hace copiar a lo largo de nuestra vida la actitud sacrificial, de entrega, del Cristo que se nos ha dado. La finalidad de la entrega de Cristo es la transformación de nuestra existencia. Y ciertamente el sacrificio de Cristo es la mejor escuela de amor fraterno y de compromiso cristiano a favor de la justicia. Las diversas formas del culto pueden verse como un modo de tomar en serio la donación eucarística y sacrificial de Cristo, y sacar las consecuencias para nuestra vida, desplegando así, con la mirada puesta en el mismo Señor que continúa su presencia entre nosotros, la gracia de la eucaristía: también nuestra actitud de servicialidad fraterna.

i) La clave principal para descubrir el sentido de este binomio –celebración y culto– es el misterio mismo de *Cristo glorioso, acontecimiento y permanencia* a la vez.

En él no sólo se ha dado el gran acontecimiento pascual de su muerte y resurrección, sino también una realidad permanente y una situación vital. Como Yahvé liberó a su pueblo de la esclavitud en el éxodo, y luego le acom-

pañó con una presencia continua y activa a lo largo de su peregrinación por el desierto y de toda su existencia en Israel, ahora el Señor Jesús, que nos redimió con su entrega pascual, sigue presente a su Iglesia en la misma actitud salvadora de la cruz, como Señor glorificado. Acontecimiento y duración: una doble perspectiva del mismo misterio de Cristo. No sólo realizó puntualmente su entrega de la cruz, sino que sigue vivo, presente, en su divinidad y en su humanidad glorificada.

Este acontecimiento pascual y esta presencia permanente tienen una traducción sacramental en el seno de la Iglesia. Cristo nos hace partícipes en la celebración de la eucaristía de su pascua, pero a la vez su permanencia sacramental en el pan de la eucaristía es el signo que apunta a la presencia continuada del Señor glorioso, en la realidad de su entrega ofrecida. También aquí el binomio: acción y contemplación, acontecimiento puntual y actitud prolongada. Porque en la celebración no podemos desplegar todo lo que la comunidad cristiana siente y quiere responder a su Señor.

Ha sido sobre todo el teólogo Von Balthasar el que ha subrayado la correlación del binomio "acontecimiento-realidad continuada":

* Cristo, acontecimiento de la cruz y pervivencia como Señor glorioso, intercediendo por nosotros (cf. Hb 9,24);

* la eucaristía como sacramento celebrado y como permanencia;

* y la respuesta de la comunidad, celebrando la eucaristía como memorial de la pascua y prolongándola con su culto de fe y adoración, atenta a la presencia cercana y salvadora de su Señor.

En la celebración ya va concentrada nuestra mejor respuesta de fe: al Cristo presente. Como también es verdad que toda la vida, con su compromiso de caridad y estilo evangélico, es respuesta y atención a Cristo. Pero nos hacen falta momentos explícitos de oración contemplativa ante el gesto eucarístico de Cristo, desplegando nuestra acogida celebrativa. Así las dos dinámicas, la celebración y el culto, nos van introduciendo en profundidad a la riqueza admirable de la donación de Cristo, que se concentra en la eucaristía. El culto contribuye a que la comunidad cristiana refresque continuamente la memoria de la pascua de Cristo, de la que ha nacido y de la que se alimenta, y se sienta comprometida a vivir con las mismas actitudes que Cristo muestra en su eucaristía. El culto no es algo periférico ni indiferente. No es simplemente adoración del pan consagrado. Es una actitud continuada de fe y de acogida hacia ese Cristo que en el misterio eucarístico nos ha mostrado la intensidad de su misterio y quiere alimentar en nosotros la riqueza de una vida de comunión con él.

Consecuencias para la praxis

El *Ritual del Culto* (1973), además de los principios doctrinales sobre el culto a la eucaristía, también ofrece unas normas prácticas para ayudar a que se establezca la justa relación entre la misa y el culto eucarístico, y también para revisar las formas concretas de expresar este culto.

Este Ritual no es un libro litúrgico, sino una recopilación ordenada de lo que habían dicho otros documentos anteriores: la doctrina eucarística del Vaticano II, la encíclica *Mysterium Fidei* de Pablo VI (1965), sobre todo la instrucción *Eucharisticum Mysterium* (1967: el mejor documento al respecto), y otros documentos como *Memoriale Domini* (1969), *Ministeria quaedam* (1972), *Immensae caritatis* (1973), etc.

El Misal se fija en la celebración. El Ritual, en el culto y la comunión fuera de la misa.

Su división es: Prenotandos (donde se dan los principios doctrinales y las normas concretas); 1. La comunión fuera de la Misa; 2. La comunión y viático a los enfermos; 3. Formas del culto eucarístico; 4 y 5: textos para todo lo anterior. Apéndice: rito para instituir un ministro extraordinario de la comunión. [68]

Las conclusiones prácticas que el Ritual saca de los principios doctrinales se pueden resumir así:

> la inconveniencia de que el sagrario (el lugar de la reserva) esté en el mismo altar donde se celebra la eucaristía, porque esta presencia "permanente" de Cristo es fruto y consecuencia de la celebración, y no debe significarse de modo explícito ya desde el principio: "Por razón del signo, es más propio de la naturaleza de la celebración sagrada que la presencia eucarística de Cristo, fruto de la consagración, y que como tal debe aparecer en cuanto sea posible, [69] no se tenga ya desde el prin-

---

68 Cf. unos comentarios al Ritual: L.F. ÁLVAREZ, *"Adorarán al Padre en Espíritu y en verdad" (Jn 4,23). Aspectos teológico-litúrgicos del culto eucarístico fuera de la Misa:* Isidor 3(1993) 131-147 (y en CPh 56); F. DELL'ORO, *La Santa comunione e il culto del mistero eucaristico fuori della Messa*: RL 2(1974)247-266; G. FERRARO, *Il nuovo "Rito della comunione fuori della messa e culto eucaristico". Spunti di catechesi liturgica:* Civ Catt 3112(1980)361-371.

69 Por eso en estos documentos (ya desde la *Mediator Dei* de Pío XII, en 1947) se recuerda que es más significativo y se recomienda que en cada celebración se consagre el pan que hará falta para la comunión dentro de la misma: cf. por ejemplo EM 31:

cipio por la reserva de las especies sagradas en el altar en que se celebra la misa";[70]

se prohibe la exposición del Santísimo en el mismo espacio donde se está celebrando la eucaristía: *Ritual* 82-83. Los motivos son interesantes: "que el culto del Santísimo sacramento manifieste, aun en los signos externos, su relación con la misa", "la celebración incluye de una manera más perfecta aquella comunión interna a la que se pretende llevar a los fieles con la exposición";

la recomendación de que el pan que se exponga para la adoración haya sido consagrado en la misa celebrada inmediatamente antes,

que la exposición no aparezca como más importante que la misa (por ejemplo por el número de velas, o la genuflexión doble, que ahora ha quedado abolida),

que en la adoración se dé también un lugar a la proclamación, y hasta la explicación homilética, de la palabra de Dios,

que durante la adoración eucarística no se hagan otros rezos en honor de la Virgen o de los Santos.

El Ritual describe también algunas formas concretas del culto eucarístico[71]
Ante todo, los signos exteriores de este respeto, como puede ser la lámpara que arde continuamente ante el sagrario, o las flores que lo acompañan, o la genuflexión que hacemos siempre que entramos o salimos de la capilla.

En nuestro programa de oración no deberían faltar algunos momentos de *oración personal ante el Señor*, prolongando así la experiencia de la celebración comunitaria y aprendiendo continuamente la lección del Señor en su donación eucarística.

Pero *comunitariamente* también nos invita el Ritual a que programemos algunas formas de adoración, sobre todo haciendo algunas veces la *exposición de la Eucaristía.* Algunas comunidades lo hacen así con un ritmo semanal –el domingo por la tarde, como prolongación de la eucaristía celebrada

---

"para que incluso por los signos se manifieste mejor la comunión como participación del sacrificio que en aquel momento se celebra, hay que procurar que los fieles puedan recibirla con hostias consagradas en la misma misa" (Cf. *Ritual* 7.13).

70 *Ritual* 6. Se recomienda, en los núms. 9-11, que la reserva del sagrario se haga preferentemente en una capilla lateral, en un espacio apto para la adoración y la oración personal.

71 Respecto a los *modos del culto eucarístico*, cf. J.M. Canals, o.c. 61-77, con "materiales" para estos momentos de oración eucarística, 79-151.

por la mañana– o en vísperas de las fiestas del Señor, o al menos en torno a la fiesta del Corpus, además de la noche del Jueves Santo.

En esta exposición sencilla –la "Bendición", como se llamaba antes– la comunidad ora ante el Señor y le muestra, en un clima más contemplativo y espaciado que el de la celebración, sus sentimientos de adoración. El Ritual pone unas pistas y normas para enfocar bien este momento de oración comunitaria ante el Señor. Las acabamos de recordar.

Algunas veces no estaría mal que se cantaran Vísperas, o alguna otra hora de la Liturgia de la alabanza, ante el Santísimo expuesto (*Ritual* 96).

El Ritual enumera otras formas de culto eucarístico: las procesiones, los Congresos eucarísticos y las jornadas de exposición más solemne y prolongada una vez al año, que antes se llamaban "las cuarenta horas" (según las horas que se supone estuvo Cristo en el sepulcro). [72]

---

72 El lenguaje ecuménico se ha vuelto más matizado respecto a esta dimensión del misterio eucarístico. Cf. sobre todo el documento católico-luterano, *La Cena del Señor*, en su número 52-55, y el del Consejo Ecuménico de Iglesias, *Bautismo, eucaristía, ministerio*, en su número 32. Ver "Cuadernos Phase" 2, p.15 y p. 57.

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

Sobre el sacramento de la eucaristía, habría muchos más aspectos a desarrollar, tanto teológicos como espirituales y pastorales.

Sería interesante que el amable lector –estudiante o no de la eucaristía como asignatura académica– pudiera ampliar su reflexión con algunas lecturas. Aquí propongo una bibliografía selecta sobre alguno de estos aspectos: unos teológicos (eucaristía e Iglesia, eucaristía y sacramento de la penitencia), otro más de espiritualidad y vida (eucaristía y compromiso de justicia social) y otro de índole litúrgica (la concelebración).

La eucaristía y la Iglesia

M. GESTEIRA, *La eucaristía...* 195-265; J.D. ZIZIOULAS, *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise:* Istina 14(1969)67-88; B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per una ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II,* Napoli 1975, 360 pp.; H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia,* Madrid 1980; B. MEDINA, *Eucaristía y Comunión en la Eclesiología de H. De Lubac:* Communio 2(1992)167-212; A. TOURNEUX, *L'affirmation progressive du lien entre l'Eglise et l'Eucharistie a Vatican II:* QL 1(1988)1-25; ID., *Eglise et Eucharistie à Vatican II:* NRTh 3(1990)338-355; J. FONTBONA, *La eclesiología eucarística en Oriente y Occidente:* Phase 207 (1995)209-217; J.M. TILLARD, *L'Eucaristia e la Chiesa,* en "Eucaristia. Aspetti...", o.c., pp. 57-86; ID., *Carne de la Iglesia. Carne de Cristo, en las fuentes de la eclesiología de comunión,* Sígueme, Salamanca 1994, 150 pp.; G. CORREA, *La Iglesia, realidad eucarística y la Eucaristía, sacramento eclesial:* Medellín 36(1983)471-486; A.M. ROGUET, *L'Eucharistie et l'Eglise:* Seminarium 1(1970)49-75; VARIOS, *L'Eucaristia e la Chiesa:* La Sc Catt 6(1982)515-603; I. OÑATIBIA, *La Eucaristía dominical, presidida por el obispo en su catedral, centro dinámico de la Iglesia local:* Phase 199(1994)27-44.

La concelebración: sentido teológico y espiritual

V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o.c. 737-756; E. MAZZA, *La concelebrazione e l'anafora*, en "Le odierne preghiere...", I, 46-54; E. LA VERDIÉRE, *La concelebrazione, segno e fattore d'unità:* en "Eucaristia. Aspetti...", o.c.., 189-210; C.VAGAGGINI, *Il valore teologico e spirituale della messa concelebrata*: RL (1965)189-219; VARIOS, *Concelebrazione. Dottrina e pastorale*, Queriniana, Brescia 1965, 300 pp.; A.M. ROGUET, *Pour une théologie de la concélébration*: LMD 88(1966)116-126; R. FALSINI, *La concelebración*: Conc 38(1968)226-235; A. FRANQUESA, *La concelebración a los 16 años de su restauración:* "Liturgia, opera divina", Roma 1982, 291-306; ID., *Para revalorizar la concelebración:* Phase 165-166(1988)211-225; S. MADEJA, *Analisi del concetto di concelebrazione eucaristica nel Conc. Vaticano II e nella riforma liturgica postconciliare*: EL 1(1982)3-56; M. AUGÉ, *Concelebración eucarística*: NDL, 1987, 410-423; P. TIROT, *La concélébration et la tradition de l'Église*: EL 1(1987)33-59; 3(1987)182-214; M. ROONEY, *Eucharistic Concelebration, twenty-five years development*: EO 2(1989)117-129; VARIOS (sobre todo P. FARNÉS), *Concelebración*: Oración de las Horas 7-8(1991)253-308; J.M. SUSTAETA, *La concelebración eucarística:* Anal Valent 35(1992)1-25; COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA (CANADÁ), *La concélébration:* Not 321 (1993) 187-243.

Eucaristía y sacramento de la Reconciliación

E. ALIAGA, *Eucaristía y reconciliación en el Misal romano de Pablo VI*: Anal Val 20(1984)273-313; C. BLANCHETTE, *Pénitence et Eucharistie*, Bellarmin, Montréal/Cerf, Paris 1989; D. BOROBIO, *¿Sacramento de la Penitencia dentro de la celebración de la Eucaristia?*: Phase 165-166 (1988)322-331; J. EQUIZA, *Relación entre penitencia y eucaristía en el concilio de Trento*: Lumen (1973)311-335; J.A. GRACIA, *La eucaristía como purificación y perdón de los pecados en los textos litúrgicos primitivos*: Phase 37(1967)65-77; J. LÓPEZ, *Penitencia y eucaristía en los documentos oficiales desde el Vaticano II hasta el Sínodo de 1983*: Nov et Vet 19(1985)115-150; F. MARINELLI, *Eucaristia e remissione dei peccati*: Euntes Docete (1972)458-492; A. MARRANZINI, *Eucaristia e penitenza*: Civ Catt 3223 (1984)16-30; ID., *Eucaristia e remissione dei peccati dal Concilio di Trento a oggi:* Civ Catt 3225 (1984)221-236; N. MARTIN, *La Eucaristía misterio de Reconciliación*: Communio 1(1990)31-73; 2(1990) 209-248; 3(1990)333-354; I. OÑATIBIA, *Los signos sacramentales de la reconciliación*: Lumen 4(1974) 314-337; J.M. ROVIRA BELLOSO, *Eucaristía y penitencia como perdón de los pecados*: en "La Eucaristía en

la vida de la religiosa", Madrid 1971, 171-210; P. SORCI, *L'Eucaristia per la remissione dei peccati. Ricerca sul Sacramentario Veronese*, Palermo 1979, 327 pp.; J.M.R. TILLARD, *El pan y el cáliz de la reconciliación*: Conc 61(1971)35-51.

Eucaristía y compromiso de caridad social

J. ALDAZÁBAL, *Eucaristía y fraternidad* (= Emaús 7) CPL, Barcelona 1993, 76 pp.; J.A. PAGOLA, *La Eucaristía, experiencia de amor y de justicia:* Sal Terrae 2(1987) 115-133; B. CANSI, *La dimensión socio-política de la liturgia*: Medellín 65(1991)101-112; V. CODINA, *Analogía sacramental: de la Eucaristía a la solidaridad*: Est Ecles (1979)335-362; J. ALFARO, *Eucaristía y compromiso en la construcción del mundo*: Eccles Xaver 22(1972)3-18; D. BOROBIO, *La dimensión social de la liturgia y los sacramentos*, Bilbao 1990; ID., *Lo social en la Eucaristía:* Phase 183(1991)203-216; J.M. CASTILLO, *Donde no hay justicia, no hay eucaristía*, en "La alternativa cristiana", Sígueme, Salamanca 1978, 302-321; ID., *La Eucaristía, problema político*, ibid. 322-346; E. DUSSEL, *El pan de la celebración, signo comunitario de justicia*: Conc 172(1982)236-249; J.M. GUIX, *Proyección social de la Eucaristía*: Phase 199(1994)7-26; F. MOLONEY, *La Eucaristía como presencia de Jesús para los rotos*: Phase 183(1991)183-202; J. RATZINGER, *La Eucaristía como génesis de la misión*: Comm Intern 6(1997)495-513; J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie et la fraternité*: NRTh 91(1969)113-135; VARIOS, *Liturgia e carità*: RL 5(1990)483-562; M.A. CONIN, *Eucharist: Bread and Justice*: QL 2(1991)108-126; VARIOS, *Eucaristia i compromís*: Qüestions de vida cristiana 63(1972)1-83.

Capítulo V

CELEBRACIÓN

La comunidad cristiana, además de reflexionar de una manera más o menos sistemática sobre la eucaristía que ha recibido de su Señor, sobre todo la *celebra*.

En su celebración, por una parte, expresa su fe en el misterio: ya lo hemos visto en parte al analizar la plegaria eucarística, la oración central de la misa. Pero por otra, alimenta su misma fe con la celebración. Entre teología y liturgia hay una mutua relación expresiva y alimentadora.

Aquí queremos ayudar a descubrir la dinámica interna de esta celebración eucarística, siguiendo sobre todo las orientaciones del nuevo misal romano.

Pero también queremos responder a un interrogante legítimo: ¿somos realmente fieles a la voluntad de Cristo, manifestada en los testimonios de la primera generación en los evangelios, en la manera de celebrar este sacramento? ¿ponemos los énfasis que él puso? ¿es nuestra celebración un espejo y a la vez una escuela eficaz de la mejor teología de la donación eucarística de Cristo Jesús?

La *dinámica interna* de esta celebración, sobre todo ahora, según los nuevos libros litúrgicos, es clara:

* ante todo, los cristianos *nos reunimos*: los "ritos de entrada" intentan constituir a la asamblea, dándonos conciencia de ser una comunidad celebrante y ayudándonos a preparar el ánimo para toda la celebración;

* la comunidad congregada *celebra la palabra de Dios*: a la proclamación de las lecturas bíblicas sigue el canto meditativo del salmo, la homilía, la profesión de fe y la oración universal;

* entonces pasamos a *la celebración sacramental*, en este caso de la eucaristía, con la presentación de los dones del pan y el vino al altar, la plegaria eucarística y el gesto central: la comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo;

* y finalmente, la comunidad *se despide;* nos disolvemos como tal asamblea y volvemos a nuestros quehaceres, alimentados por la palabra y la eucaristía y enviados a una misión comprometida en medio de la sociedad.

Al estudiar cada uno de estos momentos celebrativos, tendremos que mirar, además de los libros litúrgicos actuales, también a la historia. Ya hemos visto la evolución histórica de la doctrina, pero también podemos sacar buenas lecciones de la historia de la misa en general [1] y de cada uno de sus elementos. [2]

---

1 Para la historia de la eucaristía, recordamos algunos de los títulos que ya reseñábamos al inicio del capítulo: M. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia. II. La eucaristía* (BAC 144) Madrid 1956; R. CABIÉ, *La Eucaristía*: en "La Iglesia en oración" (de A.G. Martimort), Herder, Barcelona 1987, 307-558; J.A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa* (BAC 68) Madrid 1963 (4ª ed.); E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, CLV, Roma 1978; Th. KLAUSER, *Breve historia de la liturgia occidental*, Flors, Barcelona 1968; I. BIFFI, *Storia dell'Eucaristia*, Jaca Book, Milano 1983; A. ROUET, *La messe dans l'histoire*, Cerf, Paris 1979; P. JOUNEL, *La Misa ayer y hoy*, Herder, Barcelona 1988, 165 pp.

2 Hay varios autores que ofrecen una visión general de la celebración eucarística conforme al nuevo misal: D. BOROBIO, *Eucaristía para el pueblo*, 2 vols., Desclée, Bilbao 1981; A. CUVA, *Fate questo in memoria di me. Vivere la Messa*, Paoline, Roma 1980; P. FARNÉS, M.DELGADO, *Ordenación general del misal romano*, ELE, Barcelona 1969; VARIOS, *Gemeinde im Herrenmahl*, Benziger-Herder 1976; J. HERMANS, *Die Feier der Eucharistie*, Pustet, Regensburg 1984, 406 pp. (*La celebrazione dell'Eucaristia*, LDC, Torino 1985, 481 pp.); A. NOCENT, *Storia della celebrazione dell'eucaristia*: en "Anamnesis" 187-270; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica* 199-493.

Para el estudio de las fuentes de los nuevos textos y sobre el contenido teológico del misal, cf. H. ASHWORTH, *Sources patristiques du nouveau missel romain*: QL (1971)295-304; I. BIFFI, *Riflessioni teologiche sul messale*: Liturgia 421-422(1984)691-701; C. BRAGA, *Punti qualificanti della Institutio generalis Missalis Romani*, en "Liturgia, opera divina e umana", Roma 1982, 243-261; D. DUMAS, *Les sources du nouveau missel romain:* Not 60(1971)37-42; 61(1971)74-77; 62(1971)94-95; 63(1971)134-136; 65(1971)276-280; 68(1971)409-410; M. GARRIDO, *La "Gloria de Dios" en el misal de Paulo VI:* Burg 21/1(1980)173-206; S. MARSILI, *Teologia della celebrazione eucaristia. Note sul nuovo Ordo Missae:* RL (1970)93-114; J. PASCHER, *Die Orationen des Missale Romanum Papst Paulus VI*, 4 vols., EOS 1981-1983; J.M. SUSTAETA, *Misal y eucaristía. Estudio teológico, estructural y pastoral del nuevo Misal romano*, Valencia 1979; VARIOS, *Il Messale romano Vaticano II. Orazionale e Lezionario. I. Celebrazione del Mistero di Cristo nella vita della Chiesa e delle singole comunità cristiane*, LDC, Leumann-Torino 1981 y 1984.

Como "concordancias" del contenido del Misal: T.A. SCHNITKER, W.A. SLABY, *Concordantia verbalia Missalis Romani*, Aschendorff, Münster 1983; B. WEISS, *Themenschlüssel zum Messbuch*, Benziger-Herder 1976.

LA REFORMA DEL VATICANO II

La vivencia eucarística de la Iglesia está hoy marcada claramente por la reforma encomendada por el Vaticano II y realizada en los años siguientes, sobre todo en sus libros litúrgicos.

Ya vimos las líneas generales de la reforma tal como aparecen en la *Sacrosanctum Concilium* de 1963 para la celebración, así como la evolución teológica que se reflejó en los documentos del mismo concilio.

a) A los siete años de promulgarse la Constitución de liturgia, se publicó el nuevo misal (1970). Pero un año antes, en 1969, se dio a conocer la "Institutio Generalis" del misal romano (IGMR), que es como un directorio litúrgico –pastoral de la eucaristía. En 1975 se hizo la edición nueva, revisada del misal y de su introducción. A esta progresiva aparición del nuevo misal ha acompañado, naturalmente abundante bibliografía.[3]

---

3 Algunas presentaciones generales de la IGMR y del nuevo estilo del misal romano: F. BROVELLI, F. DELL'ORO, *Rilettura critica dell'Ordo Missae attuale*: RL (1975)491-513; A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Ed. Liturgiche, Roma 1983, 2ª ed. 1997; F. COSTA, *Funzioni e funzionamento dell'attuale ordo Missae*: RL (1975)514-527; F. DELL'ORO, *La seconda edizione tipica del Missale Romanum*: RL (1977)378-444; A. FRANQUESA, *Presentación de la Nueva Ordenación general del misal romano:* Phase 51(1969)221-268; ID., *La labor del "Consilium" en la reforma del "Ordo Missae"*: Phase 155(1986)375-401; P. JOUNEL, *Le Missel de Paul VI*: LMD 103(1970)16-45; R. KACZYNSKI, *Der Ordo Missae in der Teilkirchen des römischen Ritus:* LJ (1975)99-136; E.J. LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier*, Münster 1970; además de números monográficos de las revistas RPL 36(1969), LMD 100(1969), Par Lit (1969), RL 1(1970), EL 4-5(1970), RL 1(1978), Phase 92(1976); VARIOS, *La celebración posconciliar de la Euca-*

El lenguaje del nuevo misal, sobre todo en su introducción, marca una evolución en la comprensión teológica de la eucaristía, siguiendo las líneas del concilio, y también un nuevo estilo en la misma celebración: la presencia de Cristo resucitado y su protagonismo en toda la acción, la prioridad de la palabra de Dios, la comprensión de la asamblea como el sujeto celebrante y la finalidad pastoral de toda la estructura, para favorecer una participación más activa y consciente de todos en la eucaristía.[4]

b) La aparición de la IGMR en 1969 suscitó controversias, sobre todo desde el sector conservador. Se ponía en duda la ortodoxia del documento. Los puntos principales en litigio fueron el papel del presidente en la celebración, porque algunos creyeron ver demasiado énfasis en la asamblea y poco relieve del carácter ministerial del sacerdote; la idea de la eucaristía como sacrificio algunos afirmaban que había quedado oscurecida en los nuevos textos; se veía poca convicción en la presencia real de Cristo en las especies eucarísticas (por la supresión, por ejemplo, de algunas genuflexiones); se notaba un mayor uso de la terminología "protestante", como hablar de la "cena del Señor" o del "memorial".

Por otra parte, se hicieron también observaciones de tipo teológico: por ejemplo en la primera formulación de IGMR 48 no se expresaba claramente

---

ristía: Phase 165-166(1988); VARIOS, *L'Eucharistie, célébrations, rites, piétés* (Confér. St. Serge 1994) Ed. Lit., Roma 1995, 426 pp.; J. LÓPEZ, *Misal Romano*: NDL 1293-1311; C. MAGGIONI, *Messale e Messali. Dall'edizione latina alle edizioni nazionali del Missale Romanum*: Not 291(1990)585-609; VARIOS, *L'Ordo Missae*: LMD 192(1992)1-137; VARIOS, *A los veinticinco años del Misal de Pablo VI*: Teol Espir 117(1995)275-448.

J. ALDAZÁBAL, *¿Hacia la Tercera Edición del Misal?*: Phase 209(1995)419-422; ID., *¿Celebramos bien con este Misal?*: Phase 212(1996)139-144; VARIOS, *Relectura del Misal de Pablo VI*: Phase 163(1988)1-92; VARIOS, *El Misal de Pablo VI. De "decir Misa" a "celebrar la eucaristía"*, Edibesa, Madrid, 1996, 317 pp.

4 Se pueden seguir los varios aspectos en la IGMR: la presencia de Cristo nn. 1.7.8.9.28.33.35; la eucaristía como memorial de la cruz, nn. 7.48.55def; la potenciación de la asamblea como protagonista, nn. 1.7.15.58.62...; la finalidad pastoral de toda la celebración, nn. 2.3.5...

Algunos autores han reflexionado especialmente sobre este nuevo estilo teológico y pastoral del misal: C. VAGAGGINI, *L'ecclesiologia di comunione come fondamento teologico principale della riforma liturgica nei suoi punti maggiori*, en "Liturgia, opera divina e umana", Roma 1982, 59-131; VARIOS, *La liturgia después del Vaticano II*, Taurus, Madrid 1969; VARIOS, *La riforma liturgica...in cammino*: RL 1(1982)1-163; J. ALDAZABAL, *El ritmo de la Eucaristía. Para una evaluación del Ordo Missae*: Phase 92(1976)99-130.

la relación de la eucaristía con la cruz, dando a entender que era memorial de la última cena. [5]

En la *edición típica primera*, de 1970, Pablo VI quiso que se añadiera un proemio, que ha quedado para siempre. En él afirma claramente que la Iglesia había sido fiel a la tradición (nn. 6-9) y que el Vaticano II representa una continuidad de ideas de Trento, aunque algunas de ellas no las había podido llevar a término el mismoTrento, por las circunstancias históricas, y sí el actual concilio y la reforma consiguiente. A la vez la actual reforma, afirma Pablo VI (nn. 10-15), es fiel al hombre de hoy. Los aspectos teológicos del nuevo misal que él defiende como ortodoxos en este proemio son el del sacrificio, la naturaleza del sacerdocio ministerial, la fe en la presencia real y la legitimidad de todas las reformas introducidas. [6]

En el texto mismo de la IGMR se introdujeron algunas variaciones significativas, para corregir la impresión que se pudiera dar en algunas de las direcciones criticadas:[7] en el n. 48 se dice ahora claramente que la eucaristía "hace continuamente presente en la Iglesia el sacrificio de la cruz"; se añaden alusiones al carácter sacrificial de la eucaristía en los nn. 48, 55d, etc (aunque ya estaba claramente afirmado antes); se acentúa en el n. 60 el papel especial del sacerdote ordenado en la ofrenda de la eucaristía. [8]

c) También en la *segunda edición típica* del misal latino, en 1975, se hicieron varias correcciones,[9] sobre todo para incorporar algunas novedades que mientras tanto se habían producido, por ejemplo nuevas misas rituales o votivas, o el cambio de los ministerios (con la desaparición del subdiácono), los nuevos prefacios, etc. [10]

---

5 B.Neunheuser, *Zur Kritik an der Liturgiereform*: Not 163(1980)57-74; Varios, *Contestación a la reforma litúrgica*: Phase 97(1977)1-74.

6 P. Farnés, *El Proemio a la Institutio del Misal de Pablo VI*: Phase 106(1978)367-376; J.Pinzón, *El proemio de ordenación general del Misal Romano*: Th Xav 71(1984)245-265. La idea general es que Trento no lo pudo hacer todo, aunque intuyó las grandes líneas de la reforma necesaria. El Vaticano II ha completado y perfeccionado a Trento en la misma línea que aquel concilio hubiera querido seguir.

7 Cf. Not 54(1970)177-190.

8 Vale la pena comparar el núm. 7 de la IGMR antes y después de estas "variaciones": se añade, por ejemplo, que el sacerdote hace las veces de Cristo; al nombre de "memorial" se añade "o sacrificio eucarístico"; se añade todo el último párrafo, en que se habla de las varias presencias de Cristo en la celebración.

9 Cf. Not 111-112(1975)297-337.

10 Algunos ejemplos de estas variaciones: cuando se hablaba del "celebrante", ahora se dice "sacerdote celebrante", por ejemplo en los nn. 131.228.244..., por-

Posteriormente ha habido otros momentos en que se ha ido perfeccionando el texto del documento.

Con ocasión de la nueva edición de la Ordenación de las Lecturas de la Misa (OLM), en 1981, se redactó una más rica introducción que motiva mejor los diversos aspectos de la celebración de la Palabra.

Al aparecer el nuevo Código de derecho canónico, en 1983, los libros litúrgicos tuvieron que adaptar algunos detalles. [11]

En abril de 1990 tuvo lugar en Roma una reunión de los consultores de la Congregación del Culto Divino (ampliada con otros especialistas) en que se prepararon las bases para una tercera edición típica del misal (cf. mi informe en los artículos señalados en la nota 3). Pero todavía no se ha realizado el valiente proyecto entonces dibujado.

---

que también la comunidad celebra. Excepto en el n. 56d, en que ha quedado. Se dice que las "moniciones" se pueden adaptar (n. 11), etc.

11 Cf. en Phase (1983)497-515 los comentarios de P.Gy y de M. Delgado a estos cambios; desde el punto de vista ecuménico cf. E.J. LENGELING, *Oekumenische Veränderungen im neuen Missale Romanum*: LJ 2(1982)65-88.

EL RITO DE ENTRADA

a) La *finalidad* de los varios elementos que constituyen el "rito de entrada" en la celebración eucarística, [12] la especifica claramente el mismo misal:

> "la finalidad de estos ritos es hacer que los fieles reunidos constituyan una comunidad y se dispongan a oír como conviene la palabra de Dios y a celebrar dignamente la eucaristía" (IGMR 24),
>
> "abrir la celebración, fomentar la unión de quienes se han reunido y elevar sus pensamientos a la contemplación del misterio litúrgico o de la fiesta..." (IGMR 25).

Es el "arte de saber empezar bien una celebración": crear comunidad, preparar a lo que se va a hacer, crear el clima de cada fiesta o tiempo litúrgico.

Se trata de una pedagogía, que se ha ido formando a lo largo de los siglos, para conseguir que los fieles reunidos se motiven para la celebración (palabra y sacramento), adquiriendo, sobre todo, conciencia de ser una comunidad celebrante.

La asamblea cristiana es la primera realidad litúrgica de la celebración: una Iglesia que se hace acontecimiento local, una comunidad que celebra (IGMR 7) y en medio de la cual, ya desde el primer momento, está presente

---

12 Además de los autores generales (Cabié, Nocent, Raffa), cf. R.A. KEIFER, *Our cluttered Vestibule: the Unreformed Entrance Rites:* W 5(1974) 270-277; B. KLEINHEYER, *Die Eröffnung der Eucharistie*: LJ (1973)159-169; C. ROZIER, *Les rites d'ouverture de la messe:* LMD 100(1969)36-43; VARIOS, *L'ouverture de la célébration:* Bull Nat Lit 48(1975)1-64; VARIOS, *Ouvrir la célébration:* Not Past Lit 124(1976); VARIOS, *Les rites d'entrée dans l'eucharistie:* Comm Lit 1(1982)1-56; VARIOS, *Accueillir à l'église:* Cél 163(1983)1-23-46-61; A. JILEK, *Die Eröffnung der Messfeier:* LJ 3(1989)127-154; R. HURD, *A more Organic Opening: Ritual Music and the New Gathering Rite:* W 4(1998)290-315.

Cristo, el Señor (IGMR 7.28).[13] Es la primera y más insistente noticia que el NT y los escritos de los primeros siglos nos han dado sobre la eucaristía: la reunión de la comunidad.

Todos los elementos que llamamos "rito de entrada" tienen esta finalidad: ayudar a madurar la propia conciencia de una comunidad que va a celebrar la eucaristía con su Señor. La protagonista global va a ser la asamblea, aunque dentro de ella haya unos ministros que la ayudan en su celebración, sobre todo el presidente, ministro ordenado, que representa sacramen-talmente a Cristo.[14]

b) Repasando *la historia* de este momento de la celebración, vemos una clara evolución.

Al principio no había tal rito de entrada. Sencillamente, la comunidad se reunía y cuando se acercaba el presidente al espacio de la celebración, se proclamaban las lecturas. Así es como nos lo ha narrado Justino. La comunidad, el presidente y muy pronto el saludo mutuo entre ellos[15] eran los elementos que bastaban para dar inicio a la celebración.

Pero en los siglos siguientes se fueron introduciendo otros que ayudaban pedagógicamente a dar sentido al comienzo de la eucaristía, resaltando los valores iniciales de la misma: el papel del presidente como representante de Cristo, la dignidad de la comunidad, la disposición de fe con que esta se prepara próximamente a la celebración. Sobre todo en la misa papal, con la solemne entrada y el canto, con el Kyrie, el Gloria y la oración colecta, encontramos ya muy desarrollado el rito de entrada, en comparación con los testimonios mucho más escuetos de los siglos anteriores.

> En las liturgias orientales el desarrollo de este rito de entrada incluyó el "trisagio", que ya formaba parte de otros momentos litúrgicos, pero que se introdujo en la eucaristía, y el "tropario" llamado "monogenés", una aclamación a Cristo como el Hijo unigénito y Verbo del Padre. La "pequeña entrada" de la eucaristía fue adquiriendo mayor solemnidad.

---

13 Ya en la instrucción *Eucharisticum Mysterium* de 1967, nn. 16-19, se insistía en la necesidad de crear un sentido de asamblea, manifestando la unidad, evitando la dispersión, integrando a los forasteros.

14 En el Directorio para las misas con niños se da la orientación de cómo hay que conseguir la finalidad (preparar, dar conciencia de comunidad) utilizando sabiamente los diversos elementos, con un cierto sentido de libertad: DMN 40.

15 Todavía a principios del siglo V, san Agustín nos da fe (*De Civ. Dei* 22,8.22) de la sencillez con que comenzaba la eucaristía dominical en Hipona: entra el obispo con sus ministros, saluda a la comunidad reunida y empiezan las lecturas.

En la eucaristía del rito hispánico es muy sobrio el modo de comenzar la celebración: una breve oración personal del sacerdote, en secreto, un saludo a la asamblea desde la sede, y se da inicio a las lecturas. Aunque más tarde se añadió un canto de entrada, el "praelegendum", y el Gloria con su oración: pero esto sólo en los domingos que no eran de Cuaresma.

A partir del siglo IX se empezaron a añadir otros elementos, ya no tanto comunitarios, sino personales del sacerdote, oraciones "privadas" en las que manifestaba su indignidad para celebrar tan alto sacramento; son las "apologías", oraciones de humildad y penitencia que, como en otros momentos de la misa, también daban un tono muy personal al comienzo de la misma.

En la reforma de Pablo VI, y siguiendo las directrices del concilio (SC 50), se han clarificado, simplificado y a veces recuperado algunos de los elementos heredados de la historia.

La procesión con canto

La entrada y el canto que la acompaña tienen una razón de ser que el nuevo misal señala:

> "el fin de este canto es abrir la celebración, fomentar la unión de quienes se han reunido y elevar sus pensamientos, introduciendo y acompañando la procesión de sacerdotes y ministros" (IGMR 25).

No sabemos cuándo se introdujo un canto acompañando la entrada del presidente, [16] pero ciertamente en el siglo VI-VII ya estaba. No nos extraña, por la evidente pedagogía que puede tener un canto bien elegido para congregar y preparar a la comunidad a la celebración.

El *Ordo Romanus I* detalla su ejecución en los nn. 44-49, en el caso de la misa papal. Durante siglos fue un salmo cantado, con una antífona (sacada a veces del mismo salmo, y otras de las lecturas del día), para pasar luego a simplificarse con una antífona y sólo un versículo del salmo, o la antífona sola. Ahora ha quedado bastante libre la elección de este "introito". [17]

---

16 No es segura la adjudicación que el *Liber Pontificalis* hace de la introducción de este canto al papa Celestino I, a principios del siglo V.

17 Cf. IGMR 26. Como quiera que entre nosotros –y en otras varias naciones– la Conferencia episcopal no ha señalado esa lista de cantos que puedan sustituir oficialmente a los "introitos" del misal antiguo, se ha generalizado el uso de diversos cantos de entrada, según las fiestas o tiempos litúrgicos. Ha sido clásico durante si-

Lo importante es que ya desde la realización de este canto la comunidad sea efectivamente ayudada a lo que es la finalidad de todo el rito: motivarse inmediatamente para la eucaristía en general, para la fiesta o el tiempo litúrgico en particular, unir sentimientos, dar un inicio pedagógico a la celebración común.

La entrada de los ministros (acompañados por los monaguillos y por otros servidores de la comunidad, como lectores, cantores, etc) por en medio de las filas de la comunidad, en los días más señalados, puede muy bien ser un signo de que entra el que representa a Cristo, y que todas esas personas, ante todo, pertenecen a esa misma comunidad de la que parecen salir, y además que están dispuestas a ayudar a todos a celebrar mejor.

El saludo al altar y a la comunidad

La procesión de entrada de los ministros, acompañada por el canto de la asamblea, desemboca en un doble saludo: al altar, como lugar del misterio eucarístico, y a la comunidad congregada.

a) Los signos de veneración hacia *el altar* son el beso y el incienso. [18]

El *beso* es uno de los gestos de la vida humana que también en la liturgia tiene su pedagogía de lenguaje. Esta vez dirigido al altar como la mesa a la que vamos a ser invitados todos. Este parece ser el simbolismo más evidente que tuvo desde el principio, aunque luego se le añadió el cristológico (Cristo como el altar, como la piedra) y también, ya en la Edad Media, el de la veneración hacia las reliquias de los santos que se colocaban en el mismo altar.

El misal sólo dice que el sacerdote y el diácono (y los concelebrantes) "en señal de veneración, lo besan" (IGMR 27). De los varios besos al altar que a lo largo de los siglos se habían ido añadiendo durante la celebración, ha quedado como prioritario este del principio, aunque al final lo vuelve a besar el sacerdote presidente. También fue costumbre durante siglos el be-

---

glos el que las primeras palabras del introito ("laetare", "gaudete", "oculi", "requiem") dieran el nombre al domingo o a la celebración misma.

Sobre la determinación de IGMR 26 de que, si no se canta el introito, se recite al menos, cf. A. Franquesa, *Las antífonas del introito y de la comunión en las misas sin canto:* Not 54(1970)213-221.

18 Cf. J. Aldazábal, *El beso. El incienso*, en "Gestos y símbolos" (=Dossiers CPL 40) Barcelona 1997, 5ª ed., 108-113 y 62-67.

sar el evangeliario, si había sido llevado solemnemente en la procesión de entrada y colocado sobre el altar. [19]

El *incienso* es otro de los gestos simbólicos que la Iglesia adoptó para su liturgia una vez que ya no parecía peligrosa la aproximación a los usos paganos de culto a los dioses o emperadores (que había impedido, en los primeros siglos, adoptarlo en el culto cristiano).

Es un signo que puede, según los momentos, expresar respeto, oración u ofrenda. Reservado antes para la celebración solemne de la eucaristía, ahora "puede libremente usarse en cualquier forma de misa" y en diversos momentos de la misma (IGMR 235). En el inicio de la celebración se dirige el gesto hacia el altar. En el ofertorio envolverá con su perfume y su columna de humo el altar, las ofrendas sobre el mismo, al presidente y a toda la comunidad, como símbolo de su disposición próxima de ofrenda al Señor, cuando la comunidad va a celebrar la ofrenda definitiva y absoluta de Cristo en la cruz.

b) El signo de respeto a *la asamblea* congregada es *el saludo del presidente* a la misma. [20] Después de hacer todos juntos la señal de la cruz, "el sacerdote, por medio del saludo, manifiesta a la asamblea reunida la presencia del Señor. Con este saludo y con la respuesta del pueblo queda de manifiesto el misterio de la Iglesia congregada" (IGMR 28).

Señala bien este número el sentido del saludo. El presidente actúa en nombre de Cristo, el verdadero sacerdote, maestro y guía de la comunidad cristiana. Con el saludo, toma el primer contacto expreso con su comunidad, y lo hace manifestando la presencia del Señor, dando así plenitud a la comunidad reunida como signo de la Iglesia unida a su Señor. La promesa de Cristo (Mt 18,20) se refiere sobre todo a una comunidad congregada en su nombre, y esta ciertamente lo está. Toda la celebración va a ser realizada con la convicción de la presencia protagonista del Señor en medio de los suyos.

---

19 Cf. OR I, 49.

20 Cf. B. Botte, *Dominus vobiscum:* Bi Vi Chr (1965) 33-38; P. Dacquino, *I saluti liturgici del nuovo rito della messa*: Not (1970)254-257; R. Falsini, *Quelques difficultés dans la traduction de l'Ordinaire de la messe:* LMD 86(1966)106-126 (sobre el "Dominus vobiscum"); E.J.Lengeling, *Et cum spiritu tuo: Und auch mit dir?:* Röm Quart 70(1975)225-237; P.Tena, *¿Por qué una "fórmula litúrgica" para saludar?:* Orac. de las Horas 2(1976)9-11; W.C. Van Unnik, *Dominus vobiscum. The Background of a liturgical Formula*, en "New Testament Essays", Manchester 1959, 270-305; J. Aldazábal, *Presidir en nombre de Cristo. "El Señor esté con vosotros. Y con tu espíritu"*, en "Claves para la eucaristía" (=Dossiers CPL 17)Barcelona 1991 (4ª ed.) 13-24.

El texto de este saludo –nuestro misal propone ahora seis– está tomado del vocabulario bíblico, tanto del AT como del NT. [21] El más característico es: "el Señor esté con vosotros: y con tu espíritu". La respuesta de la comunidad no equivale meramente a un deseo recíproco de saludo ("y también contigo"), sino que se ha conservado la fórmula que ya se empleaba desde el principio, y que apunta al "espíritu" del presidente, que tanto puede indicar su interioridad, como el Espíritu que ha recibido en su ordenación para ser representante de Cristo para bien de la comunidad. Configurado sacramentalmente con Cristo, necesita que "el Señor esté con él", para realizar bien su ministerio. Es una respuesta que, por lo tanto, subraya el "carisma ministerial" del que preside. Por esto este saludo no tiene lugar cuando el que preside una celebración no es un ministro ordenado.

El acto penitencial

Durante el primer milenio no parece que hubiera ningún acto de preparación penitencial al comienzo de la eucaristía. [22] Fue a partir del siglo X cuando entraron oraciones de este tono, para el sacerdote y sus ministros, manifestando sus sentimientos de indignidad ante el misterio. [23]

Entre las varias "apologías" privadas del sacerdote también se introdujeron poco a poco oraciones penitenciales en este momento, [24] basando su motivación en textos bíblicos como Mt 5,24 (antes de ofrecer en el altar, reconcíliate con tu hermano), 1 Co 11,28 (examínese cada uno a sí mismo y así

---

21 Por ejemplo Rm 1,7; Ga 1,3; Col 1,3, etc.

22 Cf. P.F.De Bethune, *Rite pénitentiel, rite de conversion*: Com Lit 4(1980)269-280; D. Dufrasne, *La "préparation pénitentielle" dans le Nouveau Missel des dimanches:* Com Lit 4(1980) 296-319; C. Jean-Nesmy, *Quelle portée reconnaître à la "préparation pénitentielle" de la messe*: Not Past Lit (1970)46-49; E. Lodi, *L'atto penitenziale della messa segno e mezzo di iniziazione riconciliatrice nelle nostre assemblee:* RPL 2(1975)48-53; J. Aldázabal, *La preparación penitencial*, en "Claves para la eucaristía" (=Dossiers CPL 17) Barcelona 1991 (4ª ed.), 25-32; P. Farnés, *El acto penitencial de la Misa*: Phase 165-166(1988)235-245; A. Franquesa, *El acto penitencial en la Misa*: Phase 187(1992)63-70; A.Heinz, *Ein anderer Ort für den Bussritus*: LJ 2(1990)109-119; B. Tranemann, *Die Versöhnung mid Gott... Zum Ort des Bussaktes im Ordo Missae:* HD 2(1997)101-107.

23 En el OR I hay sólo una inclinación de cabeza ante el altar: "inclinat caput ad altare". Pero en OR VI,21 y X,12 ya se habla de las oraciones penitenciales que el sacerdote recita en este momento.

24 Cf. A. Nocent, *Les apologies dans la célébration eucharistique*, en "Liturgie et rémission des péchés", Roma 1975, 179-196.

coma del pan) o la indicación de la *Didaché* (c. 14, confesión de pecados antes de la celebración).

Antes de la actual reforma se rezaba el salmo 42 ("introibo ad altare Dei"), el "confiteor" y el "misereatur", que el sacerdote recitaba, acompañado del monaguillo, al pie del altar, en voz baja. Pero había otro acto penitencial (de nuevo el "confiteor" y el "misereatur") antes de la comunión. Se conocían casos en que este acto penitencial se situaba inmediatamente después de la proclamación de la palabra. [25]

Ahora el misal, después del saludo del presidente (y también de una eventual monición de entrada, que motive la celebración), dice que "el sacerdote invita al acto penitencial, que se realiza cuando toda la comunidad hace su confesión general y se termina con la conclusión del sacerdote" (IGMR 29).

Es una novedad no atestiguada antes en la tradición el que aquí toda la comunidad realice un acto penitencial. Antes sólo eran oraciones del sacerdote. Y además, de los posibles lugares –después de la palabra, inmediatamente antes de la comunión– se ha preferido este del comienzo de la celebración. El sentido es fácil de comprender: antes de "comulgar" con Cristo, no sólo en la eucaristía propiamente dicha, sino también como palabra de Dios, la comunidad se manifiesta débil, hace un acto de humildad, e invoca el perdón y la ayuda de Dios. Se trata, no de un acto relacionado o equivalente al sacramento de la reconciliación, [26] sino de comenzar la celebración con otra de las actitudes cristianas básicas, la petición de perdón y de purificación, reconociendo nuestra necesidad de la fuerza de Dios.

El misal ofrece varias formas concretas de realizar este acto penitencial:

* el "confiteor", en versión simplificada con relación al que se usaba antes;

* la doble invocación ("Señor, ten misericordia de nosotros"), con respuesta del pueblo;

* la triple invocación ("Tú que has sido enviado..."), con la respuesta del pueblo ("Señor, ten piedad" = Kyrie, eleison); invocaciones que en el Misal se ofrecen en gran número;

Sin ser un elemento muy importante de la celebración, porque todavía

---

25 A. HEINZ, *Die deutsche Sondertradition für einen Bussritus der Gemeinde in der Messe:* LJ 4(1978) 193-214.

26 Cf. A. NOCENT, *L'atto penitenziale del nuovo Ordo Missae: sacramento o sacramentale?:* RL (1970)181-200.

estamos iniciándola, el acto penitencial puede ser un pequeño gesto educador de la comunidad, que la prepara a dejarse llenar de la gracia de la palabra y de la eucaristía. Sobre todo si se hace con un ritmo que facilite la actitud interna, con un momento de silencio después de la invitación del presidente, en que "los presentes se concentran en sí mismos" (IGMR 23) y la pedagógica variedad en los modos o invocaciones de esta preparación penitencial.

Aunque algunos autores opinan que el lugar más coherente de este acto penitencial en la eucaristía sería después de la liturgia de la palabra, como respuesta de conversión de la comunidad –y así se hace oficialmente el miércoles de ceniza– se ha preferido el momento del rito de entrada, en donde también tiene buen sentido, como preparación tanto a la palabra como a la eucaristía.

El sentido de las invocaciones que ofrece el misal no es tanto de confesión de nuestros pecados, sobre todo en detalle, sino de confianza en Cristo: "tú que estás sentado...". La conclusión (en la primera edición del misal se hablaba de "absolución") no es tanto absolución de los pecados, en forma indicativa (el "indulgentiam" se ha reservado para el sacramento de la reconciliación), sino deprecativa ("misereatur").

Aunque Pablo VI, en la constitución *Missale Romanum* con que prologa el misal, da a entender que este acto penitencial es recuperación de una costumbre antigua, ya hemos dicho que en el modo actual (por parte de toda la comunidad) es algo nuevo de esta última reforma: él habla del "rito penitencial o de reconciliación con Dios y con los hermanos, al inicio de la Misa, rito al que, como era conveniente, ha sido restituida su importancia".

En la liturgia hispánica no hay este elemento como acto de comunidad, y sí una oración secreta del sacerdote, inclinado ante el altar.

La aspersión dominical

El misal propone, para las eucaristías dominicales, el gesto de la aspersión como recuerdo simbólico del bautismo. Y ofrece, en su Apéndice I, tres formularios distintos.

Es un gesto pedagógico, alternativo del acto penitencial, que nos ayuda a comenzar la celebración eucarística de los domingos, el día pascual, el día bautismal, renovándonos la conciencia de ser pueblo elegido de Dios, pueblo sacerdotal, pueblo de bautizados. [27]

---

27 Cf. J.Aldazábal, *Los domingos, aspersión*: Phase 165-166(1988)246-251.

Con este gesto, que tiene también su intención purificadora y penitencial, no tanto "renovamos nosotros nuestras promesas bautismales", sino que le pedimos a Dios que "renueve él su gracia bautismal", la que nos concedió ya en el día del bautismo, pero que necesitamos recibir renovada para nuestra vida cristiana. Y nunca mejor que en el domingo.

El Kyrie

No sabemos con precisión el origen de estas invocaciones del Kyrie en el rito de entrada de la misa. [28]

Están relacionadas con la respuesta de la oración de los fieles, después de la liturgia de la palabra, que existía -y ahora se ha recuperado- ya desde los primeros siglos. A esta oración respondía el pueblo con el "Kyrie, eleison", como atestiguan la peregrina Egeria o las Constituciones de los Apóstoles. Tal vez se debiera al papa Gelasio, a fines del siglo V -o al menos él es el testigo del cambio- el que la invocación pasara al rito inicial. Más tarde, en el siglo VI, ya no se intercalaban invocaciones, sino sólo la aclamación, y esto pasó a la misa romana en tiempo del papa san Gregorio Magno.

Fue variando el número de las aclamaciones, hasta estabilizarse en los tres Kyries, tres Christes y tres Kyries. Aunque más tarde fue bastante extendida la interpretación trinitaria del canto, parece que originariamente tenía sentido cristológico: tanto el "Señor" como el "Cristo" se refieren a Jesús. En la Edad Media se añadieron a estas aclamaciones numerosos "tropos" que luego desaparecieron, quedando su recuerdo en la melodía musical. [29]

En la reforma actual no se ha querido suprimir el Kyrie, a pesar de que a algunos les parecía un duplicado de la oración de los fieles posterior y un elemento tal vez recargante del rito de entrada.

---

28 Cf. G.Düffrer, *Das Kyrie retten. Es geht um die Begrüssung des Herrn*: Gottesdienst 3(1979)17-19; Varios, *El kyrie*: Phase 30(1965)347-357; J. Aldazábal, *Kyrie eleison: Señor, ten piedad:* en "La comunidad celebrante: sus intervenciones en la Eucaristía" (=Dossiers CPL 39), Barcelona 1989, 16-23; J.F. Baldovin, *Kyrie Eleison and the Entrance Rite of the Roman Eucharist*: W 4(1986)334-347.

29 De ahí el nombre de "Kyrie Lux et origo", o "Fons bonitatis", por las glosas que se intercalaban. Durante algunos siglos parece que la repetición del Kyrie en la celebración era indefinida. El OR I sugiere que sea el presidente el que señale su terminación: "annuat quando vult mutare numerum laetaniae".

El sentido del Kyrie lo resume el mismo misal: "siendo un canto con el que los fieles aclaman al Señor y piden su misericordia, regularmente habrán de hacerlo todos, es decir, tomarán parte en él el pueblo y los cantores" (IGMR 30).

El Kyrie no tiene, pues, un sentido penitencial,[30] sino de aclamación a Cristo y de petición de misericordia. Sabemos que la exclamación, en griego, era utilizada para las solemnes recepciones de los emperadores o de los generales victoriosos. En la Biblia aparece como una de las actitudes de fe más centrales: pedir a Dios su misericordia, porque por nuestra parte sólo podemos ofrecer debilidad y miseria. Es la súplica de tantos enfermos en el evangelio:[31] una profesión de fe en la potencia de Cristo y en su cercanía misericordiosa.

El misal deja libertad sobre el número de las aclamaciones (normalmente dos veces cada una), según el modo musical que se elija o el énfasis que se le quiera dar al momento. También se pueden intercalar "tropos" entre ellas, aunque habría que sugerir que no se duplicara con la letanía de la oración de los fieles, y que aquí fuera como un canto de aclamación suplicante a Cristo, por parte de todo el pueblo.

El Gloria

"El Gloria es un antiquísimo y venerable himno con que la Iglesia, congregada en el Espíritu Santo, glorifica a Dios Padre y al Cordero y le presenta sus súplicas" (IGMR 31).[32]

El origen de este himno se remonta hasta las primeras generaciones, probablemente en el siglo II o III. La versión que tenemos ahora en el misal es la del Codex Alexandrinus, del siglo V, porque hay otras diferentes, por ejemplo en las Constituciones Apostólicas.

---

30 El que una de las modalidades del acto penitencial anterior sea precisamente intercalar el Kyrie entre las invocaciones le resta tal vez al mismo su carácter aclamatorio, dándole innecesariamente un color penitencial.

31 Bartimeo, los ciegos, la cananea: cf. Mt 9,27; 15,22; Mc 10,47.

32 Cf. R. GRÁNDEZ, *El "Gloria" himno de alabanza a Dios Padre y al Cordero:* Orac. de las Horas 5(1984)157-162; VARIOS, *El Gloria*: Phase 30(1965)368-375; B. CAPELLE, *Le texte du Gloria in excelsis:* Rev Hist Eccl (1949)439-457; J. ALDAZÁBAL, *Gloria a Dios en el cielo:* en "La comunidad celebrante...", 24-29; M. GUERRA, *Análisis filológico-teológico y traducción del himno de los ángeles en Belén*: Burgense 30/1(1989)31-86 (contra la traducción "que ama el Señor").

Originariamente no fue compuesto para la misa, sino para la oración de la mañana, como el himno "Oh luz gozosa" lo fue para la vespertina. En la eucaristía entró para la fiesta de la Navidad, y sólo cuando la celebración era presidida por un obispo. Más tarde fue extendiéndose a otras fiestas solemnes, y hacia el siglo XI ya lo encontramos recitado también por los presbíteros en todas las fiestas y domingos, menos los de Cuaresma.

Es un himno trinitario, aunque centrado sobre todo en el Padre y en Cristo. Los orientales lo llaman "la gran doxología", en comparación con la menor, que es el "Gloria al Padre....".

Empieza con las palabras que Lucas pone en labios de los ángeles en la noche del nacimiento de Cristo: a Dios, la gloria, y a los hombres, la paz, que es sinónimo de salvación. A los hombres "que ama el Señor", como traducimos ahora, a los que son objeto de la buena voluntad de Dios. Siguen las alabanzas al Padre, con repetición enfática de sinónimos tanto en nuestra actitud de alabanza (te alabamos, te bendecimos, te adoramos) como en los nombres de Dios (Señor Dios, Rey celestial). También la alabanza a Cristo se hace con entusiasmo (Hijo único, Jesucristo, Cordero de Dios, Hijo del Padre), para desembocar en una letanía (tú que quitas el pecado del mundo) y en aclamaciones (tú solo Santo, tú solo Señor) y acabar el conjunto con una doxología en la que se incluye al Espíritu Santo. [33]

Es en verdad un canto completo: tiene alabanza, entusiasmo, doxología y súplica. Un canto que rezuma alegría, confianza, humildad, y que da al inicio de la eucaristía un tono de festividad: la mirada de la comunidad está puesta en la gloria de Dios ("por tu inmensa gloria te alabamos").

El misal deja libertad sobre la modalidad de su realización en canto, pero tiene que ser canto de la asamblea idealmente, aunque los cantores puedan alternar con ella o adornar su canto (IGMR 31).

La oración colecta

El que el rito de entrada concluya con una oración presidencial llamada colecta no debió decidirse hasta el siglo V: en tiempos de san Agustín, la eucaristía empieza con un saludo y ya pasa a las lecturas. [34]

---

33 En la doxología final está mejor puntuado ahora el texto, uniendo la mención de Jesucristo, no a la letanía anterior, sino al Espíritu Santo: "Jesucristo, con el Espíritu, en la gloria de Dios Padre", una decisión que incluyó Pío XII en el Ordo de la Semana Santa y que se ha conservado en el nuevo misal de Pablo VI.

34 Cf. A. CHAVASSE, *Les oraisons pour les dimanches ordinaires:* Rév Bén (1983)31-

Pero luego entró esta oración como elemento importante en el inicio de la celebración. Su nombre "colecta" puede referirse a la reunión de la comunidad ("oratio ad collectam"), concluyendo así la procesión de entrada [35] o también puede ser la "recolección" de las intenciones que los fieles en silencio han expresado ante Dios ("colligere orationem" significaba recoger estas intenciones personales de todos en una fórmula general).

Es la primera oración del presidente, y va dirigida al Padre normalmente en los primeros siglos. [36] Su dinámica queda bien expresada en el misal: "el sacerdote invita al pueblo a orar y todos, a una con el sacerdote, permanecen un rato en silencio para hacerse conscientes de estar en la presencia de Dios y formular interiormente sus súplicas. Entonces el sacerdote lee la oración que se suele denominar colecta. Con ella se expresa generalmente la índole de la celebración, y con las palabras del sacerdote se dirige a Dios Padre por Cristo en el Espíritu Santo" (IGMR 32).

A la invitación sucede, pues, un momento de silencio, para recitar luego el sacerdote la plegaria y contestar la comunidad su "amén".

La estructura de estas oraciones colectas es clásica: a la invocación con el nombre de Dios le sigue una ampliación, a veces con oración de relativo ("Deus, qui...") que expresa o el tono de la fiesta o algún aspecto de la iniciativa salvadora de Dios, a modo de memorial de alabanza y contemplación (lo que acerca resumidamente a esta oración a la alabanza de la plegaria eucarística), para pasar a expresar la súplica, y concluir con la doxología centrada en la mediación de Cristo y la unidad del Espíritu. No es una oración

---

70; (1983)177-244; W. DANZE, *Parce qu'il est Dieu, lui, est que je suis homme. Essai sur les diverses oraisons d'ouverture*: Par Lit (1973)249-263; B. CAPELLE, *Collecta:* Rév Bén (1930)197-204; P. BRUYLANTS, *Les oraisons du missel romain, texte et histoire*, Louvain 1952, 2 vols.; VARIOS, *Leyes de la celebración en las oraciones de la misa:* Phase 44(1968)128-159.

35 La colecta no es conclusión de las peticiones del Kyrie o del himno del Gloria (como lo es, por ejemplo, la "oratio ad Gloriam" de la liturgia hispánica), sino de la procesión de entrada y de la congregación de la comunidad. Cada procesión, en la misa, termina con una oración presidencial: aquí, en la entrada, en la presentación de dones (con la oración sobre las ofrendas) y en la marcha hacia la comunión (con la poscomunión).

36 Siguiendo la norma de los concilios norteafricanos de Hipona y Cartago, a fines del siglo IV y principios del V, "semper ad Patrem dirigatur oratio". Fue más tarde, sobre todo por la preocupación antiarriana de subrayar la divinidad de Cristo, cuando a este se le situó, no tanto en el papel de mediador ante el Padre, sino como destinatario también de nuestra oración.

temática,[37] sino genérica, expresando la actitud de confianza y petición propia del comienzo de la celebración.

Propuestas para la mejora del Rito de Entrada

La literatura que hemos señalado sobre el rito de entrada de la misa en general y sobre cada uno de sus elementos, contiene a menudo una visión crítica respecto a la eficacia pedagógica de esta apertura de la misa y unas propuestas para su mejora.

a) Lo primero que se interrogan los autores –y los pastores, sobre todo después de treinta años de experiencia– es si los modos concretos con que realizamos este rito de entrada se ajustan y son eficaces para la finalidad que se propone. *Lo que hay que considerar como prioritaria es la finalidad,* no los medios.

Si la finalidad es, por ejemplo, crear conciencia de comunidad celebrante, ¿logramos de veras, con los elementos del misal (canto, procesión, saludo, acto penitencial, etc) crear esa conciencia? ¿ayudamos a la comunidad a iniciar la acción como protagonista y no meramente como sujeto pasivo? La aspersión bautismal, por ejemplo, si se realizara con mayor frecuencia y expresivamente, es un elemento muy válido para recordar a todos su categoría de bautizados, y por tanto prepararlos a actuar como pueblo sacerdotal.

La acción de congregarse hay que cuidarla. El hecho de reunirse ya da inicio al "misterio" que se celebra. No se trata sólo de ocupar unos lugares, más o menos adecuados, sino de formar comunidad, como un signo local de la Iglesia universal, cuerpo eclesial de Cristo, formado por clero y laicos. La procesión de sólo los ministros ¿expresa esta composición plural de la comunidad? ¿no podría interpretarse como una acentuación de lo clerical? También si acompañan al sacerdote otras personas laicas (lectores, monitores, monaguillos, ministros extraordinarios de la comunión) tiene que expresar que, por una parte, se trata de personas que van a ayudar a la comunidad con su ministerio, y que "vienen de la misma comunidad", por entre sus filas; pero también que no son superiores, ni que se ha "clericalizado" a esos laicos.

---

37 Adelantar aquí los temas de las lecturas parece prematuro, a pesar de que la idea haya tenido éxito en varios misales.

b) Si la comunidad tiene que empezar con una convicción renovada de la *presencia de Cristo* en medio de ella (cf. IGMR 28), los elementos tal como están ahora ¿de veras ayudan a sentir esa presencia?

Si la atención tiene que estar centrada en Cristo, cabeza y guía de la comunidad, en la procesión de entrada, además de resaltar la presencia del ministro ordenado, signo visible de Cristo, sería conveniente que apareciera todavía más clara la primacía de Cristo Jesús, el Señor invisible pero presente. Por ejemplo, con otros signos cristocéntricos como el evangeliario o la cruz.

La procesión de los ministros y otros ayudantes laicos es buena, pero tendrían que subrayar claramente los signos de respecto a Cristo, al altar, al sagrario, al libro de la palabra y a la comunidad misma. Eso se expresa más todavía cuando se utiliza el gesto simbólico de la incensación. Se tiene que notar claramente que todos, fieles y ministros, están "vueltos hacia Dios", "hacia Cristo", que todos necesitan invocar a Cristo y su misericordia. También esos ministros que entran procesionalmente cantan como los demás, piden perdón como los demás, invocan a Cristo y a Dios.

c) Es bastante general la impresión de que *el rito de entrada,* tal como está en el misal, contiene *demasiadas cosas,* es demasiado barroco.

¿Cabría alguna simplificación ocasional? El saludo a la comunidad y la oración colecta no podrían faltar. Pero ¿no cabría considerar como alternativos otros elementos intermedios? Algo parecido insinúa el Directorio de las Misas con niños.

La pedagogía del misal a lo largo del año litúrgico es aleccionadora. No cada día rezamos o cantamos el Gloria. En la Vigilia Pascual, el Gloria no está en el rito de entrada, sino incrustado entre las lecturas (subrayando el paso del AT al NT). En la misma Vigilia Pascual se incluye en este rito de entrada el pregón pascual, cosa que podría muy bien también pensarse para la misa de medianoche de la Navidad o la de Pentecostés o de las fiestas mayores de los santos titulares o patronos. El Viernes Santo no hay ni canto de entrada, ni saludo, ni acto penitencial, ni Kyrie ni Gloria: la celebración empieza con la entrada, la postración en silencio, y la oración colecta.

Según los libros litúrgicos, el acto penitencial se suprime cuando hay otro acto inicial más o menos equivalente (la aspersión, los salmos de Laudes o Vísperas, la procesión de Ramos o de la Presentación del Señor o la entrada del féretro en las exequias). Además, en la forma tercera de este acto pe-

nitencial, se simplifica algo todo el rito incluyendo las invocaciones del "Señor, ten piedad" como respuesta del pueblo.

El Kyrie y el Gloria, ¿no podrían ser alternativos, ya que el Gloria contiene las invocaciones del Kyrie?

d) *El acto penitencial* contiene actitudes muy interesantes para el inicio de la misa: la humildad, el reconocimiento de nuestra debilidad, el acto de confianza en la ayuda de Dios o de Cristo, el Señor. Empezamos, no con la actitud del fariseo, que se cree perfecto, sino con la humildad del publicano.

Pero ¿es bueno que sea diario? ¿o de cada domingo? ¿no caemos en la rutina? ¿no se convierte en un momento estereotipado y poco expresivo? ¿no hay días festivos (Navidad, fiestas importantes, bodas, confirmaciones...) en que no tiene tanto sentido empezar con un acto de conversión y penitencia? Un domingo del tiempo de Navidad no puede ser igual que uno de Cuaresma o del tiempo ordinario.

Si se hace el acto penitencial, y luego el Kyrie, y el Gloria (que también tiene unas invocaciones litánicas pidiendo la misericordia de Dios), se puede decir que damos inicio a la celebración con un triple acto penitencial. Eso sin contar con que a veces el canto de entrada también incluye la misma actitud, sobre todo en Cuaresma.

También, a veces, la oración colecta del día contiene las mejores ideas que puede expresar la fórmula conclusiva del acto penitencial ("Dios todopoderoso tenga misericordia de nosotros...") y se podría muy bien integrar en el mismo acto penitencial, dando más unidad al conjunto.

¿No sería posible introducir a veces un momento significativo de silencio en vez del acto penitenical, para situarnos en la presencia de Dios?

e) Algunos opinan que no sería desacertado *cambiar el lugar del acto penitencial* y situarlo después de las lecturas bíblicas, sobre todo cuando estas son de tono penitencial e invitan a la conversión. Así sucede oficialmente el miércoles de ceniza, y también en el misal del Zaire, de 1988.

La motivación es doble. Ante todo, porque psicológicamente, tal vez es demasiado pronto, el inicio de la celebración, para invitar a todos a un acto de conversión. Pero además, porque esta actitud nuestra se entiende mejor como respuesta a la invitación de la palabra de Dios.

Otros, por el contrario –por lo que se ve, también los responsables del cambio oficial del misal– piensan que es bueno que precisamente sea esa la primera actitud de los fieles: un acto de humildad y confianza en Dios. Para prepararse, no sólo a la celebración propiamente eucarística, la comunión

con Cristo pan, sino también a la celebración de la palabra, la comunión con Cristo palabra.

Además, si se acumulan después de las lecturas los varios elementos que ya hay y los que se quieren añadir –además de la homilía, el credo, la oración de los fieles, también el acto penitencial y el gesto de paz– entonces el rito que quedaría saturado sería ese momento previo al ofertorio.

LA LITURGIA DE LA PALABRA

Una vez constituida la "comunidad celebrante", consciente de la presencia de su Señor, visibilizada por el sacerdote presidente, todos se disponen a participar en "la primera mesa" de la celebración: la palabra de Dios. [38]

---

38 Para una presentación global de la liturgia de la palabra, cf., además de las obras generales: T. FEDERICI, *Parola di Dio e Liturgia della Chiesa nella Costituzione Sacrosanctum Concilium*: Not 161(1979)684-722; J. GELINEAU, *La liturgia della parola*, en "Nelle vostre assemblee", Brescia 1970, 213-226; J.A. GOENAGA, *Palabra de Dios y Cuerpo de Cristo*, en "La eucaristía en la vida de la religiosa", PPC, Madrid 1971, 89-112; J.A. JUNGMANN, *El servicio de la Palabra, a la luz de la teología y de la historia*, Sígueme, Salamanca 1969; A. NOCENT, *La parole de Dieu et Vatican II*, en "Liturgia, opera divina...", Roma 1982, 133-149; ID., *Anamnesis*, 191-197 y 208-223; V. RAFFA, *Parola ed Eucaristia*, en "Mysterion", Torino 1981, 329-350; J.M.R. TILLARD, *Proclamación de la palabra y acontecimiento sacramental*, en "Presentación y estructura del Nuevo Leccionario", ELE, Barcelona 1969, 107-147; A.M. TRIACCA, *Celebrazione liturgica e parola di Dio. Attuazione ecclesiale della parola*, en "Incontro con la Bibbia", LAS, Roma 1978, 87-120; ID., *Linee teologico-liturgiche della celebrazione della Parola di Dio*: Salesianum 4(1991)669-689; C. VAGAGGINI, *La liturgia rinnovata e le esigenze dell'annunzio della parola di Dio*: Seminarium 1(1979)85-118; A. VERHEUL, *Le service de la Parole. Essai d'une approche de théologie pastorale*: QL (1975)225-256; R. JOHANNY, *Parola di Dio e Corpo di Cristo*, en "Eucaristia. Aspetti...", 106-129; K. RAHNER, *Palabra y Eucaristía*, en "Escritos de Teología" IV, Madrid 1961, 323-365; E. VILANOVA, *Palabra de Dios y reforma litúrgica*: Phase 165-16(1988)203-210; G.J. BÉKES, *Parola e Sacramento:* EO 3(1991)261-276; O. NUSSBAUM, *Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier*: LJ 3(1977)136-171; VARIOS, *La palabra en la celebración cristiana* (= Cuadernos Phase 33) Barcelona 1992, 84 pp .

Además, muchas obras en colaboración: *Palabra de Dios y liturgia*, Sígueme,

Repasando *la historia* de la celebración eucarística, hemos encontrado un testimonio muy antiguo de cómo se había organizado su primera parte, la celebración de la palabra.

Justino nos contaba cómo, reunida la comunidad, se proclamaban las lecturas (comentarios de apóstoles y escritos de los profetas) "mientras el tiempo lo permite". Cuando los lectores han acabado estas lecturas, el que preside dice la homilía, exhortando a cumplir lo leído. A continuación, puestos todos de pie, recitan las "oraciones comunes" y se dan el beso de paz. Es, prácticamente, la misma estructura que ahora, aunque más tarde se fueron añadiendo otros elementos, como el salmo responsorial, la diferenciación de los leccionarios, el credo, las aclamaciones, etc.

El aprecio y la celebración de la palabra de Dios ya eran un valor heredado de los judíos: desde las grandes asambleas del AT, para escuchar la palabra (Ex 19-24; Neh 8-9...) y la estructura de la celebración del culto sinagogal, [39] centrada también en las lecturas bíblicas, era fácil el paso a la celebración cristiana, a la que la centralidad de Cristo como la palabra viviente de Dios le prestaba todavía mucho mayor énfasis.

La doble mesa: la palabra y la eucaristía

Ya desde los primeros testimonios (Hch 20 y la catequesis de Emaús en Lc 24) parece que la comunidad cristiana ha organizado su celebración con las dos partes integradas: la palabra y el sacramento.

Salamanca 1966; *La palabra de Dios. Teología y celebración*, Studium, Madrid 1967; *La parole dans la liturgie*, Cerf, Paris 1970; *L'oggi della Parola di Dio nella liturgia*, LDC, Torino 1970; *La liturgia de la palabra*: Phase 56(1970); *La Palabra de Dios hoy*, PPC. Madrid 1974; *Lire l'Ecriture dans l'Eglise*: LMD 126(1976); *La liturgie de la Parole quinze ans après Vatican II*: Bull Nat Lit 75(1980); *Liturgie de la parole:* Com Lit 2(1982) y 3(1982); *La parola di Dio nel culto*: RL 5(1983); *Celebrare la Parola*: RL 1(1984); *Celebrazioni della Liturgia della Parola*: RL 5(1986) 587-680 (sobre todo A.M. Triacca, *Valore teologico della "Liturgia della parola"*, ib. 616-632); *Quand l'Ecriture devient Parole:* LMD 190(199)5-154; *La Palabra de Dios en la celebración litúrgica:* Past Lit 229-230 (1995-1996)1-171.

39 De la recitación del "shema Israel" se pasaba a las lecturas, una de la ley y otra de los profetas, a las que seguía la explicación homilética (en la que intervinieron Jesús y Pablo, según las varias noticias del NT), para acabar con el canto de los salmos y la bendición.

Para esta herencia sinagogal, cf. K. Hruby, *La place des lectures bibliques et de la prédication dans la liturgie synagogale ancienne*, en "La parole dans la liturgie", Cerf, Paris 1970, 23-64; C. Perrot, *Lecture de la Bible dans les synagogues*: LMD 126(1976)24-41; F. Fumagalli, *La proclamazione della Parola di Dio nella liturgia ebraica del Sabato*: EL 3-4(1984)241-269.

La comprensión de su íntima relación se ha hecho ahora más clara. Están "tan estrechamente unidas entre sí que constituyen un solo acto de culto (cf. SC 56), ya que en la misa se dispone la mesa, tanto de la palabra de Dios como del cuerpo de Cristo, en la que los fieles encuentran formación y refección" (IGMR 8). Se trata de un encuentro único y progresivo con el mismo Cristo resucitado que se da a los suyos como la palabra viva de Dios y luego les hace partícipes de su entrega sacrificial de la cruz en forma de alimento eucarístico.

Es una comprensión que se ha expresado todavía más extensa y diáfanamente en los nuevos prenotandos del leccionario editados en 1981 (=OLM).[40] Repetidamente alude a la conexión dinámica entre la proclamación de la Palabra y la realización sacramental de la eucaristía.[41] Se trata de que "hay una sola presencia de Cristo, presencia en la palabra de Dios... y presencia, sobre todo, en las especies eucarísticas" (OLM 46).

La liturgia de la palabra proclama la historia de la salvación obrada por Dios. La eucaristía, memorial activo del misterio pascual de Cristo, realiza de otro modo, sacramentalmente, esta misma historia de la salvación.

La liturgia de la palabra crea el ambiente de fe para la eucaristía, que es "sacramento de la fe". La asamblea acoge primero a Cristo como la palabra, comulga con él, para celebrar después el memorial sacramental de su muerte salvadora. La palabra inicia ya el clima de comunión sacrificial con la adhesión a Dios que habla hoy y aquí por medio de Cristo. Mientras que la eucaristía seguirá siendo proclamación, memoria y acogida de fe, y se convertirá también en palabra eficaz de Cristo y de su Iglesia en el gesto sacramental.

En rigor, siempre "leemos a Cristo", leemos ese libro viviente que es Cristo Jesús, la Palabra personal que Dios nos dirige. Y es él mismo quien, como a los discípulos de Emaús, nos explica las Escrituras, lo que dicen de él los profetas y los salmos también del AT.

---

40 En 1981, con ocasión de la nueva edición del Leccionario (que había aparecido en su 1ª edición típica en 1969), se renovaron ampliamente sus prenotandos, a la vez que se completaba su contenido de lecturas. Cf. M. Lessi-Ariosto, *Aspetti rituali e pastorali dei Praenotanda ordinis Lectionum Missa:* Not 191-192(1982)330-355; A.M. Triacca, *In margine alla seconda edizione dell'"Ordo Lectionum Missae":* Not 190(1982)243-28° ; J. López, *Leccionario de la Misa*: NDL 1103-1113; J. Aldazábal, *Las lecturas de la misa. "Prenotandos" de la segunda edición típica de 1981:* Phase 151(1986)9-53; Id., *La mesa de la Palabra. "Ordenación de las Lecturas de la Misa". Texto y comentario* (= Dossiers CPL 37) Barcelona 1994 (2ª ed.)100 pp.; G. Venturi, *Il lezionario, catechesi narrativa della Chiesa*: RL 1(1984)52-79.

41 Cf. sobre todo OLM 1.3.4.10.44.48.55.

Hay una cierta tendencia, al comparar las dos partes de la celebración y su eficacia salvífica, a atribuir a la liturgia de la palabra sólo el aspecto cognoscitivo, proclamativo, evocador. Y a la segunda, el efectivo y real. En OLM 10 y otros números se pueden leer estas expresiones:

En la palabra "se lee lo que se refiere a Cristo en la Escritura", mientras que en la eucaristía "se ejerce la obra de la salvación".

En la palabra "progresa en el conocimiento" y en la eucaristía "en su santificación".

En la palabra "se proclama la alianza divina" y en el sacramento "se renueva la misma alianza".

En la palabra "se evoca la historia de la salvación" y en la eucaristía "la misma historia es presentada a través de los signos sacramentales".

La palabra "leída y anunciada, conduce al sacrificio de la alianza y al banquete de gracia como a su fin propio...".

No es del todo exacto atribuir a la liturgia de la palabra sólo la proclamación, mientras que la "eficacia" salvadora la tendría la segunda, la eucarística. Ya en la celebración de la palabra sucede un acontecimiento de salvación, ya está presente Cristo Jesús, dándose como alimento salvador, ya se realiza de un modo determinado la salvación y la alianza proclamadas. Aunque luego la eucaristía lleve a su plenitud ese encuentro salvador con otro lenguaje, sacramental y más denso. Hay una dinámica mutua de relación entre ambas partes, que ya en su primera aproximación, la palabra, tiene mucho de realidad salvífica, y en la segunda, la eucaristía, sigue teniendo mucho de proclamación y de fe.

Cristo y su Espíritu, protagonistas de la palabra

Que en la celebración de la palabra ya estamos sumergidos en la presencia real de Cristo resucitado es una convicción creciente en los documentos de la Iglesia y en los libros litúrgicos. Ya se afirmaba en el concilio (SC 7) y en el mismo misal (IGMR 7.9.33.35...). Lo desarrolla más todavía el nuevo Leccionario: Cristo está presente y activo en la proclamación de la palabra, porque él es la Palabra definitiva de Dios y desde su existencia gloriosa se nos da en la celebración. [42]

Pero se expresa también otra convicción: el Espíritu Santo, el "dador de vida", el mismo que actuó como protagonista en la encarnación, en la resurrección de Cristo y en Pentecostés sobre la comunidad, es el que ahora, en la celebración, no sólo actúa sobre los dones eucarísticos o sobre la comu-

---

42 Cf. OLM, sobre todo en los números 4.10.24.35.46.

nidad que participa de ellos, sino ya en la proclamación de la palabra. Es él quien hace realidad la palabra y abre el corazón de los fieles a su acogida, [43] con un tono "epiclético" que sobrepasa el límite de la plegaria eucarística y da vida a toda la celebración.

La presencia activa de Cristo y de su Espíritu en la liturgia de la Palabra hace de esta un verdadero "acontecimiento", nuevo y salvífico, que da un "hoy" siempre actual a la proclamación de la palabra de Dios (OLM 6).

Este acontecimiento, iniciativa de Dios, pide a la comunidad una respuesta de fe, que está hecha de audición y adoración, de adhesión al plan salvador que Dios actúa en cada celebración (OLM 6). La palabra, sobre todo cuando es proclamada dentro de la celebración sacramental, va construyendo a la misma comunidad, a la vez que la estimula a ser testimonio viviente de la misma en el mundo: la Iglesia, evangelizada y evangelizadora, recibe de la palabra viviente de Dios su impulso y su razón de ser. [44]

> K. Rahner expresa bien la densidad teológica de la palabra en la eucaristía:
>
> "La eucaristía es la palabra por antonomasia de la Iglesia. No sólo hace presente la gracia de Cristo, sino la fuente misma de la gracia... Es la palabra que da presencia actualísima al acto de la redención... la única palabra que en tanto dicha y oída en fe es la plenitud de lo que es la Iglesia: la presencia de Cristo y de su redención en el mundo. Todas las demás palabras, extrasacramentales y sacramentales, vistas desde ahí, sólo pueden ser consideradas como interpretaciones y aplicaciones, preparativos y resonancia de esta palabra que hace presenta al crucificado y resucitado y su obra total de salvación en la Iglesia. En esta palabra que es la eucaristía se da la más alta auto-realización de la Iglesia. La eucaristía es el sacramento de la palabra por antonomasia, el caso absoluto de la palabra". [45]

Una línea estructural dinámica

La celebración de la palabra la realizamos con una estructura que quiere ayudar a que el pueblo cristiano llegue a un encuentro personal con la palabra que Dios hoy y aquí le dirige por Cristo y por su Espíritu.

"Las *lecturas* tomadas de la sagrada Escritura, con los *cantos* que se

---

43 Cf. OLM 2.3.4.6.12.28.47 y, sobre todo, 9.

44 Cf. OLM 7. Para una presentación sencilla y catequética, J. ALDAZÁBAL, *Palabra y pan, doble mesa y doble comunión. Celebrar la Palabra*, en "Claves para la eucaristía" (= Dossiers CPL 17), Barcelona 1991 (4ª ed.) 33-88.

45 K. RAHNER, *Palabra y Eucaristía*, o.c.

intercalan, constituyen la parte principal de la liturgia de la palabra; la *homilía*, la *profesión de fe* y la *oración universal* u oración de los fieles la desarrollan y concluyen.

En las lecturas, que luego desarrolla la homilía, Dios habla a su pueblo, le descubre el misterio de la redención y salvación, y le ofrece alimento espiritual; y el mismo Cristo, por su palabra, se hace presente en medio de sus fieles.

Esta palabra divina la hace suya el pueblo con los cantos y muestra su adhesión a ella con la profesión de fe. Y una vez nutrido con ella, en la oración universal hace súplicas por las necesidades de la Iglesia entera y por la salvación de todo el mundo" (IGMR 33).

Los nuevos Leccionarios

Al principio las comunidades cristianas no tuvieron unos leccionarios organizados. Bastaba la misma Biblia, de la que parece que se iba haciendo una lectura más o menos continuada, a juicio del presidente. Justino nos dice que se leía "mientras el tiempo lo permite", y en las eucaristías de Hipona, con san Agustín, todavía a fines del siglo IV y principios del V, parece que quedaba bastante a libertad del presidente la elección de las perícopas.[46]

Pero tenemos muy escasas noticias, en los primeros siglos, sobre cómo organizaron internamente la proclamación de las Escrituras, si hacían o no "lectura continuada". Hasta el siglo IV ("Constituciones Apostólicas") no tenemos apenas noticias.

En los siglos VI y siguientes ya encontramos una organización de libros que se llamaban, según las regiones, "comes", "liber commicus" (lista de "comas" o perícopas), "leccionario", "epistolario", "evangeliario", "capitulare".[47] En las diversas familias litúrgicas se hacía una selección propia, en parte coincidente, pero en parte también peculiar. Las lecturas elegidas en el rito hispánico para la cuaresma o la pascua, por ejemplo, son muy diferentes de las del rito romano.

En cuanto al número de las lecturas también variaban las costumbres. Tenemos testimonios de que en algunas iglesias se hacían cuatro lectu-

---

46 Cf. *Sermón* 178,1; 362,1.

47 El testimonio más antiguo en occidente es el "comes" de Würzburg. Lo editó G. Morin, *Le plus ancien Comes ou lectionnaire de l'Eglise romaine*: Rév Bén (1910)40-74. Para el oriente, cf. A. Renoux, *Le Codex arménien Jérusalem 121*, Brepols 1969-1971. El "liber commicus" hispánico lo editaron en dos vols. J. Pérez De Urbel y A. González, 1940-1955.

ras;[48] en otras, sólo tres (profeta, apóstol, evangelio),[49] pero pronto se había suprimido prácticamente el AT y se hacían sólo dos. En el siglo VIII ya era norma general en el rito romano que sólo se hicieran dos lecturas, costumbre que hemos heredado, a excepción de algunos días más señalados, hasta la última reforma, en que se ha vuelto a las tres lecturas en las solemnidades y domingos.[50] Por lo tanto, se puede decir que desde el siglo VII, más o menos, hasta el 1969, con el nuevo leccionario, el AT no se proclamó en la celebración de la eucaristía.

El concilio dio un criterio para la reforma de estos leccionarios: "a fin de que la mesa de la palabra de Dios se prepare con más abundancia para los fieles, ábranse con mayor amplitud los tesoros de la Biblia, de modo que, en un período determinado de años, se lean al pueblo las partes más significativas de la sagrada Escritura" (SC 51).

El resultado de los trabajos de las varias comisiones en los años siguientes al concilio ha sido el leccionario publicado en 1969, y luego revisado en 1981:[51] ciertamente uno de los valores más ricos de la reforma litúrgica posconciliar.

La mayor apertura de toda la palabra revelada, incluido el AT,[52] la dis-

---

48 Incluyendo una de la ley, otra del profeta, y dos del NT. En la liturgia hispánica, en las ferias de cuaresma, también se proclaman cuatro, siendo siempre la primera un pasaje de los libros sapienciales.

49 Cf. san Agustín: "apostolum audivimus, psalmum audivimus, evangelium audivimus" (se incluye el salmo como si fuera otra lectura): *Sermón* 165,1.

50 Cf. A.G. Martimort, *A propos du nombre des lectures à la messe*: Rev Sc Rel 1-3(1984)42-51.

51 J.A. Abad, *Justificación histórica del nuevo leccionario "per annum"*: Teol Espir (1970)67-84; P. Farnés, *El nuevo leccionario: significado y contenido*: Phase 56(1970)159-176; Id., *Lectura de la Biblia en el Año Litúrgico* (=Dossiers CPL 48) Barcelona 1991, 108 pp.; P. Tena, *El leccionario de Lucas. Guía homilética para el ciclo* C (Dossiers CPL 50)Barcelona 1991, 172 pp.

Y varias colaboraciones monográficas: *Presentación y estructura del nuevo leccionario*, ELE, Barcelona 1969; *Uso y sentido de la Escritura en la celebración litúrgica*: Conc 102(1975)157-301; *Le lectionnaire dominical de la messe:* LMD 166(1986)1-138; T. Federici, *Estructura de la liturgia de la palabra en los leccionarios antiguos y en el Ordo lectionum Missae*: Phase 151(1986)55-81; J. López, *Leccionario de la misa*: NDL 1103-1113; G.S. Sloyan, *Some Suggestions for a Biblical Three-Year Lectionary*: W 6(1989)521-535.

52 Cf. H. Haag, *El valor específico del AT*: Sel Teol 80(1981)293-298; S. Rosso, *L'uso dell'Antico Testamento nella liturgia*: Par Vita 2(1979)39-52; U. Ruh, S. Deissler, *Wozu brauchen wir das AT?*: Herder Korr 12(1981)628-624; J. Aldazábal, *El Antiguo Testamento*, en "Claves para la eucaristía" (=Dossiers CPL 17) Barcelona 1991 (4ª ed.) 44-

tribución en tres ciclos para los domingos, siguiendo en cada uno de ellos un evangelio sinóptico en lectura semicontinua, y en dos ciclos para las ferias, aparte de la abundante selección de pasajes bíblicos para las fiestas y celebraciones comunes y especiales, han supuesto una auténtica evolución positiva de la proclamación de la palabra a la comunidad cristiana.

La OLM, en su introducción, explica detenidamente los principios generales del valor teológico de la palabra (nn. 1-10), la estructura y los elementos de su celebración (nn.11-37), la función de los fieles en esta celebración (nn. 44-48), los varios ministerios en torno a la palabra (nn. 38-43 y 49-57), la finalidad pastoral de toda esta organización (nn. 58-63), los principios que se han seguido en la selección de textos y en la elaboración de los ciclos festivo y ferial (nn. 64-77), [53] así como las recomendaciones para la utilización de los diversos textos (nn. 78-91).

La organización de las lecturas dominicales no parece tan acertada como la de las feriales.

En las del domingo, el AT sólo se va leyendo por su sentido tipológico, pre-parando el pasaje del evangelio, no en sí mismo. Parece más rico el sistema de dos lecturas, ambas (semi)continuas, como en las ferias, alternando como primera tanto los libros del AT como las del NT, para continuar con el evangelio.

El evangelio, punto culminante

"En las lecturas se dispone la mesa de la palabra de Dios a los fieles y se les abren los tesoros bíblicos" (IGMR 34).

La centralidad de la palabra revelada es una de las convicciones de la sensibilidad de la Iglesia. El nuevo leccionario se extiende largamente en consideraciones sobre cómo expresar prácticamente este aprecio y cómo ayudar a la comunidad a que suceda realmente este encuentro salvador con el Dios que le dirige su palabra: la necesidad de no sustituir estas lecturas por otras no bíblicas, [54] la razón de ser de los varios ministerios en torno a la

---

49; E. Nübold, *Die alttestamentliche Lesung in der Messfeier. Öffene Wünsche:* Bib. u. Lit 3(1990)176-182; G. Ramshaw, *The First Testament in Christian Lectionaries:* W 6(1990)494-510; E. Bordonau, *Antiguo Testamento. Guía para su lectura* (=Dossiers CPL 9) Barcelona 1991 (3ª ed.) 100 pp.

53 Por ejemplo, el por qué de la adjudicación de ciertos libros a determinados tiempos: los Hechos y el Apocalipsis para el tiempo pascual, etc.

54 Cf. OLM 12. Ya desde muy pronto, Roma fue reacia a admitir lecturas no

palabra y su preparación,[55] el sentido pedagógico de cuidar también el libro y el lugar desde el que se proclama la Escritura a la comunidad.[56]

Pero, sobre todo, señalan estos libros la importancia que tiene la proclamación y la acogida del evangelio:

> "que se haya de tributar suma veneración a la lectura del evangelio lo enseña la misma liturgia cuando la distingue por encima de las otras lecturas con especiales muestras de honor" (IGMR 35);
>
> "la lectura del evangelio constituye el punto culminante de esta liturgia de la palabra; las demás lecturas, que, según el orden tradicional, hacen la transición desde el antiguo al nuevo testamento, preparan a la asamblea reunida para esta lectura evangélica" (OLM 13).

El misal señala una serie de estos gestos de aprecio especial a la lectura evangélica: reservarla a los ministros ordenados (configurados especialmente, por el sacramento del orden, a Cristo), prepararse con una oración o pidiendo una bendición, las aclamaciones por parte de la asamblea, escucharla de pie, las muestras de veneración que se tributan al libro (el beso, el incienso). En el leccionario se habla también de estos signos: llevar procesionalmente el evangeliario, acompañado con incienso y ciriales, la señal de la cruz, el beso al libro, el canto del título y la conclusión (OLM 17). En OLM 36 se volverá a decir que "la proclamación del evangelio es siempre

---

bíblicas en la celebración eucarística. La costumbre de leer la "passio" en el día de los mártires más importantes (por ejemplo, en el norte de África, san Cipriano), que sabemos duró bastante tiempo, no tuvo en Roma mucha aceptación, y también en otras partes decayó pronto.

También en el rito hispánico existía la lectura de la "passio" en las fiestas de los mártires, con la particularidad de que se empezaba a leer en el oficio matutino de la liturgia de las horas, reservando para la eucaristía su conclusión.

55 Cf. OLM 14 (la importancia de una buena lectura), 15 (las moniciones a las lecturas), 50 (el diácono que proclama el evangelio), 51 (el lector instituido), 52 (los lectores más ocasionales), 55 (preparación espiritual y técnica de los lectores), 56 (el salmista), 57 (el comentador o monitor). Aparte, naturalmente, del papel del presidente y su homilía.

56 Uniendo lo que dice el misal (IGMR 272) y la OLM (32-34), habría que concluir que las lecturas bíblicas y el salmo conviene que sean proclamados siempre desde el ambón, que es "el sitio reservado a la palabra de Dios". Sólo se añade a estos elementos el pregón pascual, que también se proclama desde el ambón de la palabra. Hay otros dos momentos que "pueden" hacerse desde el ambón, aunque sea menos ideal: la homilía (que en rigor tiene su lugar más coherente en la sede del presidente) y la oración universal. Y otros que no es de ningún modo conveniente que se tengan en el ambón: las moniciones, la dirección y el ensayo del canto, y los avisos.

el ápice de la liturgia de la palabra", motivando así la edición de libros especiales para él, los evangeliarios. Más tarde (OLM 66-68) se valora el criterio de la congruencia de las otras lecturas hacia el evangelio del día en las fiestas y domingos.

El nuevo misal ha conservado dos de las oraciones "privadas" que acompañan al evangelio: antes de su proclamación, el "munda cor meum" y después el "per evangelica dicta".

El salmo responsorial y el aleluya

Aunque el testimonio de Justino, en el siglo II, no nos habla de un salmo intercalado entre las lecturas, sabemos que es antiquísima su existencia, heredada también de las costumbres cúlticas de los judíos y de la importancia que los salmos tuvieron en la sensibilidad del NT. [57]

En tiempos de san Agustín era de los elementos preferidos de la liturgia de la palabra: él mismo, en sus homilías, lo cita con frecuencia, y a veces lo convierte en tema principal de las mismas. [58]

El misal (IGMR 36) señala la práctica de este salmo dentro de la liturgia de la palabra, pero es la OLM la que apunta sobre todo a su finalidad e intención (OLM 19-22. 56). Se trata de dar a la celebración un tono de serenidad contemplativa: el salmo prolonga poéticamente el mensaje de la primera lectura, que es así profundizado, entre las estrofas del salmista y la respuesta, a ser posible cantada, de la comunidad. El salmo quiere ayudar a la interiorización de la palabra, a la que hace eco. El modo de realizarlo debe ser "de la manera más apta para la meditación de la palabra de Dios" (OLM 22), sobre todo con el canto, porque este "favorece la percepción del sentido espiritual del salmo y la meditación del mismo" (OLM 21). Más adelante

---

57 Cf. J. Evenou, *Le psaume et les antiennes de la Messe*: LMD 151(1982)91-115; L. Deiss, *El salmo gradual*, en "Presentación y estructura del nuevo leccionario", ELE, Barcelona 1969, 65-93; Id., *Le psaume responsorial*: LMD 166(1986)61-81; P. Farnés, *El salmo responsorial*: Phase 134(1983)123-145; A. Verheul, *Le Psaume responsorial dans la liturgie eucharistique*: QL 4(1992)232-252; Coeditores Litúrgicos, *Libro del Salmista*, 1986: en pp. 7-20, "Directorio litúrgico-pastoral sobre el salmo responsorial y el ministerio del salmista".

58 Sabemos que a veces se proclamaba este salmo desde el ambón, y otras desde las gradas: de ahí su nombre de "salmo gradual".

En el rito hispánico el canto equivalente, después de la primera lectura, es el "psallendum".

(OLM 89) dirá que entre los cantos de la misa "tiene una importancia especial el salmo que sigue a la primera lectura".

Distinta razón de ser tiene la aclamación del *aleluya*, que se canta antes del evangelio sobre todo los domingos y días de fiesta.

Este breve canto "tiene por sí mismo el valor de rito o de acto": "los fieles están de pie y veneran el libro de los evangelios con sus aclamaciones al Señor" (IGMR 17 y OLM 23), "con el que la asamblea de los fieles recibe y saluda al Señor que va a hablarles y profesa su fe con el canto" (OLM 23).

No sabemos exactamente cuándo se introdujo esta aclamación festiva antes del evangelio. Cuando los documentos antiguos nos hablan de él, como san Agustín, que nos refiere que "diebus omnius dominicis alleluia cantatur",[59] no sabemos en qué momento preciso tenía lugar. Parece que se introdujo antes en oriente que en occidente.[60]

En el rito hispánico su equivalente es el canto de los "laudes" (aleluya y un versículo), pero no antes, sino después del evangelio.

Las *secuencias*, composiciones poéticas que se fueron añadiendo a este momento, antes del evangelio, a lo largo de la Edad Media, han quedado ahora reducidas sobre todo a los días de pascua ("Victimae paschali") y pentecostés ("Veni, sancte Spiritus"). Las demás no son obligatorias (IGMR 40) como "Stabat Mater", "Lauda Sion": se ha suprimido la famosa secuencia "Dies irae" de las exequias.

La homilía

La homilía es uno de los elementos más antiguos de la liturgia de la palabra.[61] Desde la práctica de la sinagoga, atestiguada por el NT en repetidas ocasiones, encontramos en el siglo II el testimonio de Justino: "luego,

---

59 *Epist.* 55,15.28.

60 Cf. A.G. Martimort, *Origine et signification de l'alleluia de la messe romaine*, en "Kyriakon", Aschendorff, Münster 1970, II, 811-834; J. Aldazábal, *Aleluya*, en "La comunidad celebrante..." (=Dossiers CPL 39) Barcelona 1989, 37-43; A. Verheul, *La place et la signification de l'alléluia dans la célébration eucharistique*: QL 1(1995)42-58.

61 J. Gelineau, *L'homélie, forme plenière de la prédication*: LMD 82(1965)29-42; J.A. Goenaga, *La homilía: acto sacramental y de magisterio*: Phase 95(1976)339-358; Id, *La homilía entre la evangelización y la mistagogia (teología)*: PL 226(1995)4-23; D. Grasso, *Teología de la predicación. El ministerio de la palabra*, Sígueme, Salamanca 1966; L. Maldonado, *El menester de la predicación*, Sígueme, Salamanca 1972; Id., *La homilía:*

cuando el lector ha acabado, el que preside exhorta e incita de palabra a la imitación de estas cosas excelsas". [62] El presidente de la celebración hace, pues, una explicación y exhortación sobre lo leído a sus hermanos.

Conservamos centenares de homilías de los santos Padres, sobre todo de san Agustín, en los siglos IV y V. [63]

En relación a otros géneros de predicación, como la evangelización y la catequesis, la homilía tiene su propia identidad. La evangelización es el anuncio global, kerigmático (pregonero) de la salvación que Dios nos ofrece en la persona de Cristo Jesús. La catequesis ("catecho") es como el eco y la profundización más o menos sistemática de los contenidos de esta fe. La homilía sucede dentro de una celebración, y es una exhortación a llevar a nuestra vida el mensaje que las lecturas del día nos han anunciado, así como a iluminar con él el rito sacramental que sigue. En realidad, las tres formas resultan complementarias, y muchas veces la homilía tiene que asumir una dimensión evangelizadora y catequética, porque los cristianos reunidos nunca acaban de estar suficientemente evangelizados y catequizados.

"Homilía" viene del griego "homilein", que significa una "plática familiar": [64] se trata de un hermano, en este caso un ministro que preside en nombre de Cristo y de la Iglesia la celebración, que dirige su palabra a otros hermanos creyentes.

El ministerio de la homilía ha sido claramente revalorizado desde el concilio (cf. SC 52), por el misal (IGMR 41-42) y, sobre todo, ha quedado des-

---

predicación, liturgia, comunidad, Paulinas, Madrid 1993, 184 pp.; J. ALDAZÁBAL, *La homilía, educadora de la fe*: Phase 126(1981)447-459; ID, *La homilía es para la comunidad:* Phase 207(1995)231-240; COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA, *Partir el pan de la Palabra*, PPC, Madrid 1985.

Además de las colaboraciones monográficas: *El arte de la homilía* (=Dossiers CPL 3) Barcelona 1998 (7ª ed.), 84 pp.; *De formatione ad praedicationem*: Seminarium 1(1979) 1-230; *Ricerca interdisciplinare sulla predicazione*, Dehoniane, Bologna 1973; *Predicare oggi*, Ancora, Milano 1982; *L'omelia*: RL 2(1987)171-231; *Mystagogies*: LMD 177(1989)1-181; *Prédication liturgique et les commentaires de la liturgia* (Confér. St. Serge 1991) Ed. Lit., Roma 1992, 294 pp.; *L'omelia oggi*: RPL 1(1995)1-67; *Praedicatio sacra*: EL 2(1997)97-193; *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication*, Labor et Fides, Genève 1994, 321 pp.

62 *Apología* I, c.67.

63 A. OLIVAR, *La predicación cristiana antigua*, Herder, Barcelona 1991, 998 pp.

64 Si el griego "logos" y el latín "oratio" vienen a designar más bien un género de "discurso", los términos "homilía" y "sermo" reflejan un tono más fraterno de conversación y plática.

crito y estimulado en la nueva ordenación del leccionario. [65] Subraya la importancia de la homilía como parte de la celebración, [66] urgen la obligación de la misma los domingos y fiestas (OLM 25) [67] y la recomienda encarecidamente también para las ferias, sobre todo las de los tiempos fuertes y en otras ocasiones en que el pueblo acude en mayor número.

La identidad de la homilía se puede describir, siguiendo estos documentos, en tres direcciones.

Ante todo es un género de predicación que no se puede considerar independiente: está al *servicio de la palabra* que se acaba de proclamar. Se hace a partir del "texto sagrado", "de la palabra de Dios proclamada". Es la "proclamación de las maravillas de Dios en la historia de la salvación o misterio de Cristo", "el misterio pascual de Cristo proclamado en las lecturas" (OLM 24-25).

La homilía debe, además, conducir a *la celebración sacramental* que sigue, con una función, por tanto, mistagógica, conductora hacia el misterio. La historia de la salvación se va a cumplir de modo privilegiado en el rito sacramental (bautismo, matrimonio, penitencia) y sobre todo de la eucaristía, que es la realización condensada del misterio pascual de Cristo que las lecturas han anunciado y han comenzado a hacer presente. Así, el presidente, a partir de las lecturas, y por medio de la homilía, "introduce a los fieles en la liturgia eucarística" (OLM 24.43).

Finalmente, la homilía *aplica a la vida* el mensaje de la Palabra, esta vez en función profética, "a fin de que vivan siempre de acuerdo con la fe que profesaron" (OLM 24), porque los misterios de la fe con a la vez "normas de vida cristiana". Se trata de que los fieles, ayudados por la reflexión del presidente, "escuchen las mismas lecturas y las mediten aplicadas a las circunstancias concretas" de su vida y de su historia (OLM 62), y que "los pastores quieran dar una respuesta peculiar, tomada de la palabra de Dios, a los problemas de sus propias comunidades" (OLM 63).

Un buen resumen de estas direcciones de la homilía lo encontramos en

---

65 OLM 24-27. En la primera edición del leccionario, su introducción no nombraba la homilía.

66 Ya lo aclaró la Instrucción de 1964 *Inter oecumenici*. Antes, por ejemplo en las rúbricas publicadas en 1960, aparecía la homilía como una "interrupción" dentro de la eucaristía.

67 El nuevo código de 1983 ha insistido más todavía en esta obligatoriedad: no se puede omitir sin grave causa: c. 767.

OLM 41: "sabrosa comprensión de la sagrada Escritura", preparación "para una provechosa comunión" e invitación " a asumir las exigencias de la vida cristiana". [68]

La profesión de fe

El credo [69] tuvo su lugar natural en el proceso bautismal y su celebración. Fue en oriente cuando, hacia el siglo V o VI, se introdujo en la liturgia eucarística. En España ya lo encontramos también en el siglo VI, aunque el rito hispánico tuvo siempre la peculiaridad de que esta profesión de fe no se situó al final de la liturgia de la palabra, sino como primero elemento de la preparación inmediata para la comunión, antes del padrenuestro. [70] En Roma no entró en la eucaristía antes del siglo XI. La fórmula que se adoptó fue la que había redactado el concilio de Nicea, el 325.

La razón de ser del credo la explica el misal: "tiende a que el pueblo dé su asentimiento y su respuesta a la palabra de Dios oída en las lecturas y en

---

68 Respecto al modo de realizar la homilía da bastantes indicaciones: normalmente la hace el que preside (OLM 24.38.41); la dice desde la sede, el lugar más coherente con la dinámica de la celebración (toda la primera parte de la eucaristía la preside desde la sede: OLM 26); también se admite, como segunda posibilidad, que la haga desde el ambón, pero sería más lógico el respetar el criterio de que el ambón se "reserve" para la palabra estrictamente dicha (cf. IGMR 272 y OLM 33). Se describen también las cualidades de una buena homilía: "explicación viva", "fruto de la meditación", "debidamente preparada", "ni demasiado larga ni demasiado corta" y que "se tenga en cuenta a todos los que están presentes, incluso a los niños y a los menos formados" (OLM 24).

69 L. Cornet, *Confesser la foi durante la célébration liturgique? Les avatars d'un credo:* Com Lit 2(1980)93-112; E. Lanne, *Le symbole des Apôtres, expression de la foi apostolique et le Symbole de Nicée*: Irén 4(1983)467-483; S. Sabugal, *Significado, importancia y antigüedad del "Símbolo de la fe"*: Rev Agust 78(1984)403-438; Id., *La actualidad del símbolo de la fe*: Rev Agust 79-80)1985)49-73; Id, *El "símbolo de la fe" ayer y hoy*: Rev Agust (1985)413-472; Varios, *Professione di fede e celebrazione*: RPL (1979)1-74; Varios, *La formación de las confesiones de fe: continuidad y renovación*: Diál Ecum (1985)273-415; A. Donghi, *Profesión de fe*: NDL 1648-1659; Varios, *El Credo*: Est. Trinit. 1(1985).

70 El presidente invita a la comunidad a hacer esta profesión de fe con las palabras : "fidem, quam corde credimus,ore autem dicamus". Tenemos el testimonio del concilio de Toledo (año 589) que determina el lugar del credo antes del padrenuestro. La motivación es clara: la lucha antiarriana, que en España tuvo particular énfasis, invitaba a potenciar, precisamente antes de comulgar, la profesión de fe.

la homilía, y traiga a su memoria, antes de empezar la celebración eucarística, la norma de su fe" (IGMR 43).

Naturalmente, la respuesta del pueblo cristiana a la palabra no se reduce a esta profesión de fe. En OLM 44-48 se profundiza en la necesidad de que la comunidad acoja la palabra desde una audición llena de fe, como el verdadero alimento espiritual para su vida, y que luego, en la realidad existencial fuera de la celebración, siga obedeciendo al impulso de esa palabra.

En la nueva edición del misal en castellano se dio la posibilidad de proclamar el "símbolo de los apóstoles", el breve, que sabíamos antes por el catecismo.

Pero se corrigió la traducción. Antes, las expresiones singulares del latín, "credo in unum Deum... confiteor unum baptisma... expecto resurrectionem", se habían traducido en plural, "creemos... reconocemos... esperamos". Pero en aras de la unificación del texto castellano del misal y ajustándose más al sentido personal-individual de la profesión de fe, la versión actual ha vuelto al singular: "creo... confieso... espero".

La oración universal

La oración universal [71] es la conclusión de la liturgia de la palabra, en la actual estructura de la eucaristía romana. [72]

---

71 P. De Clerck, *La prière universelle dans les liturgies latines anciennes*, Münster, 1977; Id., *La prière universelle expression de la foi*, en "La liturgie expression de la foi", 1979, 129-146; Id., *Priére universelle et appropiation de la parole:* LMD 153(1983)113-131; Id., *Les prières d'intercession. Rapport entre Orient et Occident:* LMD 183-184(1990)171-189; F. Dell'oro, *La preghiera universale nelle liturgie latine antiche*: RL 5(1980)683-726; B. Kleinheyer, *Supplicatio litanica*, en "Liturgia opera divina e umana", Roma 1982, 463-478; J.B. Molin, *L'oratio communis fidelium au Moyen-Age en Occident du Xe siècle au XVIè siècle*, en "Miscell. Lercaro", II, 313-468; Id., *La preghiera di tutta l'assemblea. Oratio fidelium*, en "Nelle vostre assemblee", Brescia 1970, 333-351; Id., *La restauration de la prière universelle*, en "Liturgia opera divina e umana", 307-317; A. Nocent, *La "oratio fidelium"*, en "La sagrada liturgia...", Madrid 1965, 551-574; Varios, *La preghiera dei fedeli:* RL 1(1987)1-141; J. Bellavista, *La oración de los fieles:* Phase 165-166(1988)261-270; Varios, *La oración de los fieles*: Orac. de las Horas 7-8(1992)219-284; Varios, *La prière universelle*: Cél 281(1998)1-16; J.L. Angué, *Le devenir de la prière universelle:* LMD 192(1992)45-60; D.M. Sartor, *La preghiera universale dei fedeli*: RL 1(1989)82-101; J.A. Zimmerman, *The General Intercessions: yet another visit:* W 4(1991)306-319.

72 A pesar de opiniones como de la De Clerck, que relacionarían esta oración más bien con la liturgia de la eucaristía, es más seguro, por los documentos antiguos

Después de que Dios dirige su palabra al pueblo cristiano, y este la ha acogido, los cristianos se ponen a orar, para que la salvación que las lecturas han anunciado y actualizado a su modo se haga eficaz y se cumpla para toda nuestra generación, Iglesia y humanidad entera, desde su existencia y sus problemas.

Seguramente bajo la influencia de la liturgia judía, que contenía también oraciones de intercesión en forma litánica, muy pronto encontramos en la historia de la eucaristía alusiones muy concretas a esta oración por la humanidad. Pablo, en 1 Tm 2, recomendaba que la comunidad orara "por todos los hombres, por los reyes y por todos los constituidos en autoridad". Justino afirma: "hacemos las oraciones comunes por nosotros mismos, por el que ha sido iluminado (se trata de una celebración bautismal) y por todos los otros que hay por todas partes". [73] Lo repite hablando de la celebración dominical: "después nos levantamos todos a una y recitamos oraciones". [74]

Tenemos pocas noticias seguras sobre el modo y las fórmulas con que esta oración se fue realizando en los siglos sucesivos. [75] Y es también difícil establecer por qué a partir del siglo V, con la introducción de la "deprecatio Gelasii" en la misa, desaparece de este momento de la celebración la oración universal, a excepción de las "oraciones solemnes" del Viernes Santo, que sí han llegado hasta nuestro tiempo. [76] No se sabe con seguridad si el Kyrie, al principio de la misa, es fruto del "traslado" a ese momento de la letanía de la oración universal, perdidas las invocaciones, o si son independientes, o si fue otro el motivo de la supresión de este elemento que ahora hemos vuelto a recuperar. [77]

---

y los libros litúrgicos actuales, que es la conclusión de la liturgia de la palabra. Decimos que esto sucede así en la actual estructura, porque durante siglos en la misma liturgia romana, y siempre en otras, ha sido el gesto de la paz el que concluye o sella esta celebración de la palabra.

73 *Apología*, I, 65.

74 *ibid. I, 67.*

75 San Agustín alude frecuentemente a esta oración de la asamblea después de la homilía: cf. *Epist* 217,19.29; *Serm* 100 y 362, etc.

76 En las oraciones del Viernes Santo, a la invitación diaconal, sugiriendo las intenciones, sigue un momento de silencio (en el que antes nos arrodillábamos) y entonces el presidente dice la oración: la comunidad responde con su Amén.

77 Cf. en A.NOCENT, *Anamnesis* 221-223, un resumen de las opiniones más recientes, en las que De Clerck revisa posturas que se habían hecho clásicas por los estudios de Capelle y Chavasse.

En la liturgia hispánica es este uno de los momentos más característicos de la celebración. Después de la presentación de los dones, con su procesión y canto (que en este rito se llama "sacrificium"), el presidente vuelve a la sede y desde allí preside la solemne oración universal, los "dípticos": recita ante todo la "oratio admonitionis" (que las fuentes suelen llamar "missa") y entonces empiezan los "dípticos" por la Iglesia, los de comunión con la jerarquía, la memoria de los santos y el recuerdo de los difuntos ("pausantes"), intercalando otra oración llamada "alia". La fórmula de estos dípticos es fija, de venerable antigüedad, en medio de las otras piezas eucológicas variables. Sigue la "oratio post nomina", para acabar con el gesto de paz fraterno, preparado por la "oratio ad pacem" y el "cantus ad pacem", ambos variables.

El nombre de "oración de los fieles" hace referencia al tiempo en que se realizaba la despedida de los catecúmenos en este momento de la celebración, después de la homilía [78] y quedaban sólo los fieles para la eucaristía. [79] Ahora que ya no se suele realizar este gesto, parece más coherente llamarla "oración común o de los fieles", como hace el concilio (SC 53), o mejor todavía "oración universal u oración de los fieles", como hace el misal (IGMR 45).

La razón de ser de esta oración la describe el misal brevemente: "en la oración universal u oración de los fieles, el pueblo, ejercitando su oficio sacerdotal, ruega por todos los hombres" (IGMR 45). La comunidad cristiana se sitúa, pues, de mediadora entre Dios y el resto de la humanidad, para interceder por ella. [80]

El nuevo leccionario añade un matiz: esta oración universal, por una parte, es fruto de la audición de la palabra, y por otra, preparación para el paso a la eucaristía: "de modo que, completando en sí mismo los frutos de la

---

78 Cf. san Agustín: "ecce post sermonem fit missa (despedida) catechumenorum, manebunt fideles": *Serm* 48,8.

79 En el nuevo Ritual de la confirmación, la oración universal se dice, no inmediatamente después de la homilía, sino después del gesto sacramental de la crismación e imposición de manos: así el primer acto que los nuevos confirmados realizan con la comunidad es interceder por el mundo entero.

80 Y sigue en los nn. 45-47 especificando las diversas intenciones por las que se hace esta intercesión y el modo de realizarla. No será superfluo recordar que la verdadera "oración de los fieles" es la respuesta de la comunidad a las intenciones sugeridas por el ministro correspondiente, y que esta respuesta es conveniente resaltarla con el canto.

liturgia de la palabra, pueda hacer más adecuadamente el paso a la liturgia eucarística" (OLM 30).

Es un noble ejercicio del sacerdocio bautismal de los fieles que, puestos en pie, se dirigen a Dios, mostrando a la vez la sintonía con lo que él les ha comunicado y su solidaridad con sus hermanos los hombres.

Cabié termina su exposición con esta interesante perspectiva: "se puede decir que es como la otra cara de la evangelización: hablar de los hombres a Dios, es inseparable del hablar de Dios a los hombres".

EL OFERTORIO

La segunda parte de la celebración, que empieza con el ofertorio,[81] es el rito propiamente sacramental eucarístico.

Todo tiene su punto de referencia en la última cena de Jesús:

> "En la última cena, Cristo instituyó el sacrificio y convite pascual, por medio del cual el sacrificio de la cruz se hace continuamente presente en la Iglesia cuando el sacerdote, que representa a Cristo Señor, realiza lo que el mismo Señor hizo y encargó a sus discípulos que hicieran en memoria de él" (IGMR 48).[82]

En este relato encuentra su estructura nuestra celebración eucarística: el "tomar" el pan, la "acción de gracias", su "fracción" y su "distribución" en la comunión.

---

81 Cf. las obras generales: (Cabié, Nocent, Raffa), para la historia del ofertorio de la misa; además: C W. AVERBEECK, *Die Neugestaltung des Offertoriums im evangelischen Bereich und im neuen römischen Messbuch:* Catholica 28(1974)23-56; J.J. JUNGMANN, *Die Gebete zur Gaben-bereitung:* LJ (1973)186-203; N.K. RASMUSSEN, *Les rites de présentation du pain et du vin:* LMD 100(1969)44-58; P. TIROT, *Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine du VIIe au XVIs siècle*, Ed. Lit., Roma 1985); VARIOS, *La présentation des dons:* Cél 154(1981)1-23 y 46-59; A. JILEK, *Symbolik und sinnegerechte Gestaltung der Eucharistiefeier. Dargelegt am Beispiel der Gabenbereitung*: LJ 4(1988)231-248; A.A. HAU3SLING, *Die Gabendarbringung*: en "Christliche Identität", 1997, 184-211; T.A. KROSNICKI, *Preparing the Gifts: clarifying the Rite*: W 2(1991)149-159; J. LAMBERTS, *Preparation of the Gifts, offertory or celebrating creation?*: QL 1(1997)16-33; H.J. SCHULZ, *Structures de l'Eucharistie comme sacrifice et oblation:* LMD 154(1983)59-79.

82 En IGMR 7 se afirmaba más precisamente que es toda la comunidad congregada la que "celebra" el memorial del Señor o sacrificio eucarístico, bajo la presidencia del sacerdote.

"Cristo, en efecto, tomó en sus manos el pan y el cáliz, dio gracias, lo partió y lo dio a sus discípulos.

De ahí que la Iglesia haya ordenado toda la celebración de la liturgia eucarística según estas mismas partes que responden a las palabras y gestos de Cristo. En efecto:

* en la preparación de las ofrendas se llevan al altar el pan y el vino con el agua, es decir, los mismos elementos que Cristo tomó en sus manos,

* en la plegaria eucarística se dan gracias a Dios por toda la obra de la salvación y las ofrendas se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo,

* por la fracción de un solo pan se manifiesta la unidad de los fieles

* y por la comunión los mismos fieles reciben el cuerpo y sangre del Señor, del mismo modo que los apóstoles lo recibieron de manos del mismo Cristo" (IGMR 48).

La historia del ofertorio

La evolución que ha sufrido a lo largo de la historia este primer espacio de la celebración eucarística que ahora llamamos "preparación de los dones", va desde la sencillez más escueta hasta un desarrollo prolongado y solemne.

Al principio se trata sólo del gesto de que alguien (los diáconos, según nos dice Hipólito) traía al altar el pan, el vino y el agua para la celebración, sin oraciones ni ritos. Es el testimonio de Justino, a mediados del siglo II: "seguidamente (después del beso de paz) se presenta al que preside sobre los hermanos pan y una copa de agua y vino mezclado: cuando lo ha recibido, eleva al Padre de todas las cosas alabanzas y gloria..." [83]

Pero el hecho de traer el pan y el vino al altar se prestaba fácilmente a un sentido teológico-simbólico, bien en la dirección de representar la pasión, que es el sentido que prevalece en la liturgia y escritos orientales (como Teodoro de Mopsuestia), o bien en el sentido de simbolizar los dones de los fieles y su ofrecimiento espiritual a Dios junto con la oblación de Cristo, que será la idea que los Padres occidentales (sobre todo san Agustín) desarrollan más.

No sabemos con certeza las etapas de una evolución que llevó al ofertorio desde su sencillez hasta el rito tan solemne que describe para la misa papal el Ordo Romanus I, con procesión de dones que llevan los fieles

---

83 *Apología* I, 65. Lo repite en I, 67.

y recogen los presbíteros y diáconos, y con un canto de acompañamiento, que ya atestigua san Agustín.[84] El pan y el vino se depositan en el altar, mientras los demás dones se recogen en otro lugar.

Hasta el siglo VIII se había añadido una única oración al final de esta procesión de dones: la "oración sobre las ofrendas" que luego, y no se sabe bien por qué, se empezó a decir en secreto y fue llamada "secreta". A partir del siglo IX se fueron añadiendo aquí, como en otros momentos de la misa, diversas oraciones privadas o "apologías", de carácter penitencial, en las que el sacerdote manifestaba su indignidad para acceder al sacramento y realizar su ministerio.[85]

La reforma actual

Siguiendo las consignas del Vaticano II, el actual misal de Pablo VI ha querido simplificar ritos y oraciones, también en el ofertorio, suprimiendo algunas de las privadas del sacerdote[86] y sobre todo retocando su contenido teológico.

a) Ante todo, el nombre. En vez de hablar del "ofertorio", se le llama "preparación de los dones" (IGMR 49).

Se ha querido evitar la ambigüedad que existía en varias de las oraciones anteriores del ofertorio, que parecían adelantar ideas propias de la plegaria eucarística. El que se hablara, ya en el ofertorio, del pan y del vino como de "hostiam immaculatam" o "calicem salutaris", y que se repitiera el verbo "offero, offerimus", daba la impresión de que se anticipan indebidamente actitudes propias del sacrificio eucarístico, que es el memorial del cuerpo y sangre de Cristo, que es lo que en verdad ofrece a Dios la comunidad cristiana. El verdadero "offerimus" es el que sigue a la consagración. Las expresiones más sacrificiales se reservan ahora para la plegaria eucarística, quedando aquí el matiz más bien de presentación.

---

84 El canto del salmo se presenta en su tiempo como una innovación, que él defiende: *Retract.* II,11. San Agustín da testimonio de cómo su madre no dejaba un día sin presentar sus ofrendas en la eucaristía: *Conf* V,9.

85 Cf. en Cabié 174-180 un cuadro comparativo de los diversos ritos y oraciones de la liturgia romana y otros ritos, como el lionés, el cartujo y el dominico.

86 Así, la oración "Suscipe, Sancta Trinitas", que ya había sido objeto de críticas en el concilio de Trento.

Este sentido "proléptico" o anticipatorio hacía que a este conjunto del ofertorio se le llamara "pequeño canon", y es el que también motivó a Lutero para suprimir todo el rito.

Si en latín ha quedado todavía un "offerimus" en las oraciones sobre el pan y el vino, fue por una añadidura de última hora ajena a la voluntad de la comisión. La traducción castellana es "te presentamos".

b) Se invita a que el rito de llevar al altar en este momento el pan, el vino y el agua para la eucaristía, aunque también se puede tener preparado, se haga con dignidad y expresividad. Lo pueden hacer procesionalmente los fieles: aunque "no traigan pan y vino de su propiedad, con este destino litúrgico, como se hacía antiguamente, el rito de presentarlos conserva igualmente todo su sentido y significado espiritual" (IGMR 49).

c) Se ha mantenido, con una oración abreviada, el gesto simbólico de mezclar un poco de agua al vino del cáliz. [87]

La oración anterior, "Deus qui humanae substantiae", que era de la Navidad, ha quedado ahora simplificada: "per huius aquae et vini mysterium (por el simbolismo sacramental de esta agua y vino) eius efficiamur divinitatis consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps". El simbolismo que durante siglos se fue viendo en esta mezcla del agua (sobre todo en la carta 63 de san Cipriano) fue el de nuestra incorporación, simbolizada en el agua, a la naturaleza divina de Cristo, representada en el vino. Se ha suprimido la señal de la cruz que se hacía al mezclar esta agua en el cáliz, y que le daba un tono bendicional al gesto. Con todo, no hay que olvidar que el origen de esta mezcla del agua en la copa de vino, en tiempos de Cristo, no era simbólico, sino práctico: el vino era de una gradación demasiado elevada para poderlo tomar sin rebajar con agua. Pero el simbolismo que Ireneo o Cipriano vieron al gesto ha quedado en la sensibilidad de la Iglesia.

d) También se mantiene y se explica el por qué del gesto de lavarse las manos el presidente: con él "se expresa el deseo de purificación interior" (IGMR 52). [88]

Se subraya, pues, que no es una finalidad funcional (lavarse las manos porque se han ensuciado, por ejemplo cuando se ha impuesto la ceniza),

87 Para una breve exposición del simbolismo de esta mezcla, cf. J. ALDAZÁBAL, *Agua y vino en el cáliz*, en "Gestos y símbolos" (=Dossiers CPL 40) Barcelona 1997, 5ª ed., 187-191.

88 Cf. J. ALDAZÁBAL, *Lavarse las manos*, en "Gestos y símbolos", 134-139.

sino simbólica, la que tiene este gesto, ya desde el principio. Fue san Cirilo de Jerusalén, quien en sus catequesis mistagógicas daba este sentido simbólico al gesto: "habéis visto al diácono dando agua para la ablución al sacerdote y a los presbíteros que rodean el altar de Dios. De ninguna manera daba el agua por alguna suciedad corporal, ciertamente que no. Porque el entrar en la iglesia no teníamos en absoluto mancha corporal. Pero el lavarnos es símbolo de que conviene que nos limpiemos de todos los pecados e iniquidades. Porque las manos son símbolo de la acción: al lavarlas, manifiestamente significamos la pureza e integridad de las obras" (*Cat. Myst.* V,2).

El lavabo es un acto de humildad y de purificación por parte del presidente, que va a elevar esas manos hacia el Padre, que va a pedir con ellas la venida del Espíritu y va a tomar en ellas el cuerpo y sangre de Cristo para ofrecerlos a sus hermanos. Y esto lo expresa, no sólo con una oración callada o con una fórmula más o menos audible, sino con un gesto simbólico universal: lavarse las manos.

En vez del salmo 50, se dice ahora, durante este gesto, el v. 4 del salmo 25: "lava me, Domine, ab iniquitate mea et a peccato meo munda me".

e) Sigue teniendo sentido el que en este momento, mientras se llevan al altar el pan y el vino y el agua, los fieles aporten también la "colecta" económica: "También se puede aportar dinero u otras donaciones para los pobres o para la iglesia, que los fieles mismos pueden presentar o que pueden ser recolectados en la nave de la iglesia, y que se colocarán en el sitio oportuno, fuera de la mesa eucarística" (IGMR 49). [89] Todo ello puede ir acompañado de un canto ofertorial (IGMR 50). [90]

---

89 Sobre el sentido del "estipendio" por la misa, cf., ante todo, el Motu Proprio de Pablo VI *Firma in Traditione*, de 1974; los cánones 945-948 del Código de Derecho Canónico de 1983; y el Decreto sobre la celebración de misas llamadas "plurintencionales", de la Congregación del Clero, en Not 303 (1991)566-570, con el comentario del prefecto de dicha Congregación, Mons. A. Agustoni, en pp. 571-575.

Como comentarios: D. BOROBIO, *Para una valoración de los estipendios:* Phase 110(1979)137-154; D.F. GALEA, *Docttrina antica e problemática moderna sulla legittimazione dello "stipendium Missae":* Div 2(1981)183-205; M.F. MANNION, *Stipends and Eucharistic Praxis*: W 3(1983)194-214; E.J. KILMARTIN, *El estipendio de la Misa:* Conc 137(1978)586-592; (El "hebdomadario" oficial de las diócesis suizas de la Romandía), *Le sens des honoraires de messe:* Doc Cath 19(1989)962-966 (buen resumen de la historia, del sentido y de las normas: en italiano en RL 1990, 188-196); P. FARNÉS, *Los estipendios de la Misa*: Orac. de las Horas 6(1990)190-202; J. MANZANARES, *De stipendio pro Missis ad intentionem "collectivam" celebratis iuxta Decretum "Mos iugiter":* Period. Re Morali Can 4(1991)579-608; VARIOS, *Il prezzo del gratuito*: RL 2(1997)147-260.

90 En el rito hispánico el canto que acompaña al ofertorio de los dones se llama

La "colecta durante el ofertorio enlaza con la práctica antiquísima de que los fieles aporten algo para la eucaristía, pensando sobre todo en las necesidades del culto y de los pobres. Ya san Pablo, en 1 Co 16, probablemente en el marco de la reunión eucarística dominical, invitaba a esta comunicación de bienes a favor de los más pobres. Justino, en su *Apología*, dice: "los que tenemos, socorremos a todos los abandonados", "los ricos que quieren, cada uno según su voluntad, dan lo que les parece, y lo que se reúne se pone a disposición del que preside y él socorre a los huérfanos y a las viudas" (I,67). Era lógico que esta caridad fraterna se relacionara pronto con la aportación ofertorial del pan y del vino.

f) En lugar de las oraciones antiguas sobre el pan y el vino ("Suscipe" y "Offerimus") se han creado dos nuevas, inspiradas en las bendiciones judías, que destacan el simbolismo de los dones como iniciativa de Dios, fruto de la tierra y del trabajo humano:

> "Bendito seas, Señor, Dios del universo, por este pan, fruto de la tierra y del trabajo del hombre, que recibimos de tu generosidad y ahora te presentamos: él será para nosotros pan de vida". [91]

El misal propone que estas dos oraciones de presentación se digan en secreto, aunque también admite que se puedan decir en voz alta, con su respuesta, si no hay canto ni música, y que se digan elevando "un poco" ("aliquantulum") la patena o el cáliz por encima del altar. El gesto no es tanto ofertorial, sino de presentación y deposición sobre el altar.

En estas oraciones se adelanta ya el destino "eucarístico" que tienen el pan y el vino: "será para nosotros pan de vida (bebida de salvación)". [92]

g) Se dudó bastante, al decidir la reforma, sobre el texto del "orate, fratres". Algunos lo querían poco menos que excluir, sobre todo por sus frases "este sacrificio mío y vuestro", y "reciba de tus manos este sacrificio".

No se puede decir que estas expresiones carezcan de sentido. Aluden, por una parte, a una cierta alteridad entre el sacrificio "mío y vuestro", por-

---

"sacrificium": cf. J. PINELL, *Repertorio del "sacrificium" (canto ofertorial del rito hispánico) para el ciclo dominical "de quotidiano"*: EO 1(1984)57-111;

91 Entre otros posibles formularios (como Prov 9,1-2 y los simbolismos que la *Didaché* ve en el pan, con los granos de trigo esparcidos por el campo y que luego forman un solo pan) se eligió este.

92 L. CORNET, *Nouvel offertoire et Berakoth*: QL 3(1978)97-111.

que el presidente está actuando en nombre de Cristo, y , por otra, afirma también el oficio ("munus") sacerdotal de toda la comunidad, que también ofrece el sacrificio. Con todo, teniendo en cuenta que esta fórmula es como una monición invitatoria a la oración sobre las ofrendas, han hecho bien, en la última edición del misal en castellano, de presentar otras fórmulas alternativas a la fórmula más clásica:

> "en el momento de ofrecer el sacrificio de toda la Iglesia, oremos a Dios, Padre todopoderoso",
>
> "orad, hermanos, para que, llevando al altar los gozos y las fatigas de cada día, nos dispongamos a ofrecer el sacrificio agradable a Dios, padre todopoderoso".

h) Todo el rito ofertorial se concluye con la *oración sobre las ofrendas,*[93] que recoge el sentido espiritual del mismo y a la vez adelanta el destino que nuestra ofrenda va a tener en la eucaristía. Muchas de estas oraciones, a la vez que dan gracias a Dios por sus dones, anuncian y piden la purificación de los pecados y la santificación por el Espíritu de los elementos materiales.

> La idea general de estas oraciones es la presentación a Dios de los dones para que los acepte benigno y los santifique con la fuerza de su Espíritu, adelantando en cierto sentido el contenido de las epíclesis de la plegaria, como señalando la intención con la que empezamos la celebración. Ciertamente no es una ofrenda sacrificial independiente de lo que sigue, sino una indicación del sentido que nosotros le queremos dar a toda la celebración, interpretando el ofertorio y disponiendo los ánimos para la plegaria y su eficacia sacramental.

El sentido espiritual del ofertorio

No habría que desvirtuar demasiado el carácter simbólico y "ofertorial" que el gesto y las palabras tienen en este momento de la celebración. Es una observación que algunos autores de los que hemos citado sobre el tema del

93 Cf. S. Czlapa, *Struttura e contenuto teologico delle "super oblata"*, Pont. Aten. Anselmiano, Roma 1974; J.A. Gracia, *Las oraciones sobre las ofrendas en el Sacramentario Leoniano. Texto y doctrina*, CSIC, Madrid 1965; J. Janicki, *Le orazioni "super oblata" del ciclo "de tempore" secondo il "Missale Romanum" di Paolo VI*, Inst. Pont. Anselmianum, Roma 1977; V. Raffa, *Le orazioni sulle offerte del Proprio del Tempo nel nuovo Messale*: EL (1970)299-322; P. Farnés, *Las oraciones de la presentación de las ofrendas*: Orac. de las Horas 2(1989)41-50; Id., *Oración sobre las ofrendas*: Lit. y Espirit. 5(1996)178-192.

ofertorio se creen obligados a hacer, después de un primer momento en que la tendencia fue de "relativizar" un poco exageradamente el sentido de este momento de la celebración como "ofrenda".

El traer el pan y el vino al altar no es sólo un rito funcional. La tradición (sobre todo la occidental) ha visto a lo largo de los siglos en todo ello un símbolo de la vida humana, de nuestra historia de cada día y de nuestra autoofrenda a Dios. Sin quitar nada a la verdadera ofrenda eucarística, centrada en Cristo y el memorial de su muerte, toda la celebración eucarística quiere expresar que la comunidad se incorpora efectiva y activamente al sacrificio de Cristo. [94]

Ahora bien, esta idea viene también simbólicamente expresada, como formando una unidad con la plegaria y la comunión que le sigue, ya desde el ofertorio, en el pan y el vino, traídos por la comunidad o presentados por los ministros sobre el altar. El fruto de la eucaristía, tal como se pide en la segunda epíclesis, es que nosotros mismos nos convirtamos en "ofrenda permanente" y en "víctima viva".

Con este sentido proléptico, característico de una celebración que no tiene demasiado interés por señalar puntualmente el momento o las palabras concretas en que "sucede" algo, está bien que interpretemos el ofertorio como el inicio de esta incorporación al movimiento sacrificial de Cristo. Es un pueblo sacerdotal, unido a Cristo, no independiente de él, el que ofrece y se ofrece.

La oración que el sacerdote dice en secreto, inclinado ante el altar, antes del "orad, hermanos", expresa bien esta actitud de solidaridad con la ofrenda de Cristo:

> "in spiritu humilitatis et in animo contrito *suscipiamur a te*, Domine; et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi, Domine Deus"; "acepta, Señor, nuestro corazón contrito y nuestro espíritu humilde; que este sea hoy nuestro sacrificio y que sea agradable en tu presencia, Señor, Dios nuestro".

La liturgia no ha tenido miedo de expresar este tono ofertorial que ciertamente no tiene sentido sino en conexión con lo que se va a celebrar, el memorial de la entrega de Cristo.

El llamar a este momento sólo "preparación de los dones" podría empobrecerlo y vaciarlo de algo que la tradición litúrgica nos ha legado y que nos hace comprender la eucaristía en una dimensión profunda. En el

---

94 SC 48, PO 2.6, en la línea de Rm 12; también IGMR 55f y 62.

pan y el vino ofrecemos simbólicamente algo de nosotros mismos. El "offerimus" principal será el de la anámnesis, en la plegaria eucarística. Pero los gestos, las palabras y también los conceptos de la "oración sobre las ofrendas" frecuentemente señalan ya desde ahora nuestra asimilación de lo que vamos a celebrar.

Si la eucaristía es unirse a Cristo en su ofrenda pascual, estos dos humildes elementos de nuestro mundo y de nuestra cultura, el pan y el vino, ya empiezan a ser símbolo de nuestra ofrenda existencial. Sobre todo si, además, van acompañados de una ayuda eficaz a los más necesitados de nuestro alrededor.

El gesto de la incensación –sobre las ofrendas, el altar y, sobre todo, a la persona del presidente y finalmente a la comunidad– quiere expresar el tono ofertorial de las personas en este momento de la celebración. Es interesante observar que en el rito hispánico, la oración eclesial de los dípticos tiene lugar después de que se han traído al altar el pan y el vino. Como envolviendo a las personas que se van a nombrar en el mismo movimiento ofertorial de los dones.

LA PLEGARIA EUCARÍSTICA

En el capítulo III hemos visto ya la presentación global de la plegaria central de la eucaristía, sus antecedentes judíos, el desarrollo cristiano del género, el comentario a cada una de sus partes (la alabanza al Padre, el memorial y la ofrenda del sacrificio pascual de Cristo, la doble invocación del Espíritu, la comunión y la intercesión eclesial), terminando con un resumen de la teología eucarística de esta plegaria. Allí también propusimos una bibliografía más a mano.

Ahora queremos presentar algunos aspectos de esta plegaria más relacionados con su celebración. La plegaria eucarística, a pesar de que desde el 1967 se proclama en las lenguas vivas, y se ha enriquecido con nuevas fórmulas desde el 1968, con todo sigue siendo poco conocida. Aunque el misal afirme que es "centro y culmen de toda la celebración" (IGMR 54), todavía no es apreciada ni seguida como tendría que ser. La "consagración" sí que es un momento destacado, pero la plegaria en su conjunto, no.

Historia

Ya hemos tratado de la *historia evolutiva* de esta plegaria. Desde el género literario de las bendiciones en el culto judío, se fueron formando de modo variado, tanto en oriente como en occidente, diversas anáforas eucarísticas.

En Roma se llegó a una cierta fijación bastante pronto: las citas de la plegaria contenidas en las catequesis de san Ambrosio, a fines del siglo IV, muestran que ya estaba sustancialmente determinado el texto de lo que luego sería el "canon romano". Pero es difícil señalar los antecedentes directos

y las primeras formulaciones de este texto, que debió influir también en los textos eucarísticos de la liturgia hispánica. El primer testimonio completo de este canon lo tenemos en el sacramentario Gelasiano.

En el oriente hubo más abundancia de anáforas completas, mientras que en Roma sólo se consideraron variables los prefacios, de los que el sacramentario Veronense o el Gelasiano nos conservan una gran riqueza, luego minimizada por la recopilación del sacramentario Gregoriano. También la liturgia hispánica tuvo una gran abundancia de plegarias completas, prácticamente una para cada celebración.

A lo largo de los siglos medievales se fueron introduciendo unos cambios significativos en el modo de realizar la plegaria dentro de la eucaristía.

a) Su recitación *en voz baja* o casi en secreto. Durante los primeros siglos la plegaria era proclamada por el presidente en alta voz, de modo que todos pudieran escucharla y sintonizarla; así el Ordo Romanus I, todavía, para la misa papal. Pero más tarde, en los siglos IX-X, ya encontramos rúbricas que hablan de voz baja o de secreto; así el Ordo Romanus V, que introduce el "tacito" en la rúbrica de la plegaria.[95] El canon en silencio, que también se había iniciado en oriente, probablemente se debió a un mayor sentido de misterio y de reverencia, pero también indicaba la lejanía cada vez mayor del pueblo cristiano en su participación activa en la eucaristía; esta recitación en voz baja ha durado hasta que en nuestro tiempo, exactamente, en el año 1967, se decidió volver al uso primitivo.[96]

b) A partir del siglo XIII, y comenzando por Francia, se empezó a realizar la *elevación* del pan, después de las palabras de la institución y más tarde también se extendió el gesto al cáliz del vino. Es significativo del cambio teológico y de sensibilidad espiritual que se había realizado respecto a la eucaristía: más que la celebración o la participación sacramental, se iba acentuan-

---

95 En el OR I se decía: "intrat in canonem", refiriéndose al presidente; en el OR V ya es "tacito intrat in canonem", entra en silencio. Se indicaba en las diversas rúbricas que sólo debían oír las palabras los más cercanos. Naturalmente esto pasaba después del prefacio y del sanctus, que sí se decían o cantaban en voz alta. Lo cual contribuyó a dar la impresión creciente que el "canon" empezaba propiamente a partir del "Te igitur", a lo que ayudó también la disposición tipográfica de los misales.

96 Sobre este aspecto del canon en secreto o en voz alta, cf. J.A. JUNGMANN, *Ende der Kanonstille*: LJ (1967)220-232; C.A. LEWIS, *The silent recitation of the canon of the Mass*, PUG, Roma 1962.

do cada vez más la adoración, el culto a la presencia real de Cristo. Más tarde se añadieron también en este momento otros elementos como el toque de campanas, el incienso, las luces, las genuflexiones.

c) La progresiva lejanía de la comprensión y de la participación en la eucaristía se nota también en el cambio de un texto de la plegaria: lo que al principio había sido expresión de la celebración comunitaria ("qui tibi offerunt") se vio tal vez poco coherente con la realidad, y se cambió por esta otra expresión, que reflejaba mejor la dualidad entre los ministros y el pueblo que se veía en la práctica: "qui tibi offerimus, vel qui tibi offerunt" ("te ofrecemos, y ellos mismos te ofrecen").

La reforma actual

En el nuevo misal, la reforma de la celebración ha afectado también a los contenidos y al modo de decir la plegaria eucarística.

En las comisiones nombradas para la reforma de la misa, hubo una larga discusión sobre la plegaria eucarística.

En un primer momento ni se pensaba en la posibilidad de crear nuevas anáforas. Y respecto al canon romano, ¿se podía cambiar y adaptar? Finalmente, y por una decisión histórica, tomada en 1966 por Pablo VI, se decidió dejar el canon como estaba, por su venerable antigüedad, y que se compusieran plegarias nuevas.

En el canon romano se hicieron pequeños pero significativos cambios:

* se quitaron los "per Christum Dominum nostrum. Amen", que había intercalados, y que restaban unidad al conjunto de la anáfora,

* las palabras del relato eucarístico se unificaron para todas las plegarias, también para el canon, añadiendo a las del pan la frase que aportan Lucas y Pablo: "quod pro vobis tradetur", "que será entregado por vosotros", que hasta entonces no se decía,

* el inciso "mysterium fidei", que antes estaba dentro del relato, se convirtió en la invitación ("este es el sacramento de nuestra fe") para que la asamblea aclamara, después de las palabras de la institución, con una de las aclamaciones "de memorial" que se introducían ahora en el misal: "anunciamos tu muerte...",

* las listas de los santos se pueden abreviar optativamente,

* después del nombre de la Virgen María se ha introducido el de san José, que no estaba.

Se incluyeron en el misal nuevos prefacios, aunque todavía no se llega-

ba a la riqueza original del sacramentario Veronense o Gelasiano. En el misal de Pío V había muy pocos.

Sobre todo, se crearon tres nuevas plegarias, en 1968, que pasaron oficialmente al misal romano editado en 1970. Ha sido esta, junto con los nuevos leccionarios, tal vez la reforma más enriquecedora de la misa. La motivación que entonces se dio para este enriquecimiento fue que "la multiplicidad de anáforas nos permite expresar de modo más adecuado la fe de la Iglesia en la eucaristía y la comprensión que ella tiene de la historia de la salvación, que en la eucaristía encuentra precisamente su expresión sintética". [97]

---

97 Sobre las nuevas plegarias incorporadas al misal en 1968, cf. C. BRAGA, *De novis precibus eucharisticis liturgiae latinae*: EL (1968)216-238; F. BROVELLI, *Preghiere eucaristiche. Appunti su un problema aperto*: RL 4(1978(449-478; R. FALSINI, *Le nuove preghiere eucaristiche*, Opera della Regalità, Milano 1968; A. FRANQUESA, *Composición y estructura de las nuevas eucaristías*, Mensajero, Santander 1969; E. JIMÉNEZ, *Las cuatro plegarias eucarísticas*, La Muralla, Madrid 1968; S. MARSILI, *Le nuove preghiere eucaristiche*, en "Preghiere eucaristiche", LDC, Torino 1968, 80-112; E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche. 1. Struttura, teologia, fonti. 2. Testi e documenti editi e inediti*, EDB, Bologna 1984; P. TENA, *Las nuevas plegarias eucarísticas. Texto latino y comentarios:* Phase 46(1968) 336-350; VARIOS, *La plegaria eucarística. Canon romano*, ELE, Barcelona 1970; VARIOS, *Les nouvelles prières eucharistiques*: LMD 94(1968); VARIOS, *Preghiere eucaristiche*, LDC, Torino 1969; A.NOCENT, *Anamnesis*, 247-257; VARIOS, *Las cuatro plegarias eucarísticas del Misal Romano* (=Cuadernos Phase 71) CPL, Barcelona 1996, 60 pp. (breves comentarios de Jungmann, Botte, Bouyer y Gelineau); M. CARMONA, *Plegarias Eucarísticas*, NDL 1417-1437; VARIOS, *Nuevas plegarias eucarísticas*: Phase 46(1968)306-360.

Otra serie de estudios ayuda a comprender los contenidos teológicos y espirituales de las nuevas plegarias: Ph. BEGUERIE, *La prière eucharistique*: Not 212(1984)194-201; J. DALLEN, *Spirituality of Eucharistic Prayer*: W 4(1984)359-372; W.DANZE, *Rendre grâce en esprit et en vérité*: C L 3(1977)213-230; R. KACZYNSKI, *Die Aussagen über die kirchliche Gemeinschaft in den Texten des Hochgebets*, en "Liturgia opera divina...", Roma 1982, 329-351; J. LÓPEZ, *Temas bíblicos de la tercera plegaria eucarística*: Nov Vet 6(1978)157-168; M. RAMOS, *Comprender lo que oramos, El enigma de la plegaria eucarística*: Proy 130(1983)207-217; D. SARTORE, *La preghiera eucaristica: un capitolo aperto della riforma liturgica*: RL 5(1982)620-632; M. THURIAN, *La théologie des nouvelles prières eucharistiques*: LMD 94(1968)77-102;.

Para las plegarias de las Iglesias reformadas: cf. VARIOS, *Nuove preghiere eucaristiche per le Chiese riformate:* RL 3(1983)283-449 (evangélicos, anglicanos, presbiterianos, metodistas, etc). Cf. la plegaria de las reuniones ecuménicas de Lima y Vancouver, en el apéndice.

Nueva creatividad

En 1973 una carta circular de la Congregación para el culto a los presidentes de las Conferencias episcopales abrió una interesante etapa de creatividad. La iniciativa, que hasta entonces había radicado en Roma, se pasó a las Conferencias episcopales, aunque con la necesaria aprobación de Roma. Así se daba la solución para conjugar la variedad, la adaptación cultural y también la eclesialidad de las plegarias.

Esta carta, por una parte, no quiso dar luz verde a una creación omnímoda por parte de las Conferencias episcopales: "tras maduro examen de todos los aspectos del problema, no ha parecido conveniente, por el momento, conceder a las Conferencias Episcopales la facultad general de componer o de aprobar nuevas plegarias eucarísticas" ("visum est hoc tempore non convenire ut Conferentiis episcopalibus facultas generalis concedatur exarandi aut approbandi novas Preces Eucharisticas").

Pero, por otra, abría el camino a una creación de nueva eucología en ciertas condiciones:

> "La Sede Apostólica, impulsada por el amor pastoral hacia la unidad, se reserva el derecho de pronunciarse sobre un asunto de tanta importancia como es justamente la disciplina de las plegarias eucarísticas. Respetando la unidad del rito romano, no rehusará considerar las peticiones legítimas, y juzgará con benevolencia las solicitudes que le dirijan las Conferencias episcopales para la eventual composición e introducción en el uso litúrgico, en circunstancias particulares, de una nueva plegaria eucarística" (n. 6).

a) Esta creatividad de nuevas plegarias eucarísticas tuvo ante todo manifestaciones *desde Roma*, además de las tres que ya habían sido incorporadas al misal en 1970.

Se prepararon tres nuevas plegarias para las misas con niños (1974) y dos sobre la reconciliación, con ocasión del año santo que Pablo VI promulgó para el 1975.

Las plegarias de la reconciliación dan gracias a Dios por la nueva alianza que nos ha concedido en Cristo Jesús, sobre todo a través de su misterio pascual, pidiéndole el don de la unidad y de la reconciliación plena para la Iglesia y la humanidad. En las dos plegarias sobre este tema el prefacio forma unidad con el resto. [98]

---

98 Sobre las plegarias de la reconciliación: cf. F. Brovelli, *Le preghiere eucaristiche*

Las plegarias para las misas con niños, elaboradas originariamente en francés y alemán, ofrecen un lenguaje de alabanza y ofrenda accesible para ellos, conservando fundamentalmente la estructura general y ampliando pedagógicamente el número de aclamaciones por parte de la asamblea celebrante.[99]

b) Siguiendo la indicación de la Carta circular de 1973, *varios episcopados* prepararon otras: así la del Sínodo de Suiza, con sus cuatro variantes (1974), la de Bélgica ("Dios, nuestro Padre", de 1976), la de Manaos, en Brasil (para el Congreso eucarístico, 1974), la del Canadá (1982 para la celebración del matrimonio"), la del Misal del Zaire (1988), la de los obispos de Inglaterra y Gales para los sordos (aprobada en 1992).[100] Varias de ellas han sido en algunos casos asumidas por otros países, sobre todo la de Suiza.

Sobre la plegaria suiza,[101] que entró oficialmente también en el misal en lengua castellana en 1988, ha habido una viva controversia sobre su

---

della Riconciliazione: RL 3(1978)357-369; A. CUVA, *Le nuove preghiere eucaristiche della riconciliazione*: Liturgia 259(1978)82-89.

99 Sobre las plegarias para las misas con niños, cf. J.ALDAZÁBAL, *Celebrar la eucaristía con niños* (=Dossiers CPL 20) Barcelona 1997 (5ª ed.), con los prenotandos de la Congregación a estas plegarias y comentario también al Directorio para las misas con niños de 1973.

100 Cf. *Una nuova preghiera eucaristica per la Chiesa del Cànada:* RL 2(1983) 211-222 (para la celebración del matrimonio). El Episcopado del Zaire ha preparado, para su país, un nuevo Ordo Missae, que incluye también una nueva plegaria eucarística más de acuerdo con el lenguaje autóctono:Not 264(1988)454-472; J. EVENOU, *Il Messale Romano per la diocesi dello Zaire:* RL 1(1989)58-71.

La plegaria de sordos: cf. su texto y su introducción explicatoria en "Ecclesia" 2646-2647, agosto 1993, 41-43. Cf. también, para la India, P. PUTHANANGADY, *Liturgical renewal in India:* EL (1977)350-366; B.D. SPINKS, *The Anaphora for India:* EL 6(1981) 529-549; para Madagascar, C. GIRAUDO, *Prière eucharistique et inculturation. Jalons pour le Synode d'Afrique et de Madagascar:* NRTh 2(1994)181-200.

101 *Prex Eucharistica quae in missis pro variis necessitatibus adhiberi potest*: Not 301(1991)388-431 (prenotandos, texto latino, comparación con varias traducciones, comentario de P. Tena); en castellano, en PL 213(1993)3-22, con texto latino y comentario de J.López.

Cf. J.M. DE MIGUEL, *La Plegaria Eucarística del Sínodo Suizo*: Est Trin 3(1988)439-449; S. MARSILI, *Una nuova Preghiera eucaristica per la Chiesa italiana:* RL 4(1980)465-478; A. BAUMGARTNER, *Ambigua per la Chiesa italiana la nuova preghiera Eucaristica?*: RL 1(1981)82-94; P. DE CLERCK, *La revision de la prière eucharistique "suisse"*: LMD 191(1992)61-68; E. MAZZA, *La preghiera eucaristica per varie necessità*: Liturgia

lenguaje teológico, sobre todo en cuanto a la formulación de la primera epíclesis y del carácter sacrificial de la eucaristía. Como resultado, se realizó oficialmente desde Roma, a la hora de pasar su texto "típico" al latín, una revisión de esta plegaria, que pasó a llamarse "para misas por diversas necesidades".

La epíclesis estaba formulada, por ejemplo, en la primera variante: "... envíes tu Espíritu sobre este pan y este vino, para que tu Hijo Jesucristo realice en medio de nosotros la presencia de su cuerpo y su sangre". Ahora queda expresada más explícitamente: "Spiritum Sanctum tuum emittas, qui haec dona panis et vini sanctificet, ut nobis Corpus et Sanguis fiant Domini Nostri Iesu Christi" (que el Espíritu los santifique para que se conviertan para nosotros...).

c) Estos esfuerzos de creatividad buscan, por una parte, un lenguaje eucológico más bíblico, más transparente para el hombre de hoy y de acuerdo con una sensibilidad que podemos llamar postconciliar. A la vez, basados en un conocimiento histórico y teológico más profundo, intentan ser fieles a la tradición eclesial y a la identidad de la misma plegaria.

Por una parte está la innegable pedagogía de la variedad, sobre todo para los que celebran la eucaristía a diario. Aunque también tiene su pedagogía propia una cierta repetición: unas fórmulas que vamos asimilando y en las que nos reconocemos fácilmente.

Pero junto a la variedad, está la clave de la eclesialidad. Se trata de la plegaria central de la eucaristía, y es lógico que la comunidad cristiana pueda decir su "amén", no a una oración personal del presidente o del equipo animador, sino a una proclamación eclesial del misterio.

La carta circular de 1973 insistía en esta categoría de la eclesialidad: "En la celebración eucarística se debe atribuir mucha importancia a la dimensión eclesial... La celebración de la misa en sí misma es ya una profesión de fe en la que toda la Iglesia se reconoce y se expresa... En la plegaria eucarística se dirige a Dios no solamente una persona privada, o una comunidad local, sino la sola y única Iglesia católica, presente en toda Iglesia particular... Los que toman parte en la celebración tienen derecho a que la oración eucarística que ellos, en cierto sentido, ratifican por me-

---

96(1993)872-883; F. Arocena, *Nova Prex Eucharistica. Sinopsis de un largo proceso:* Burgense 1(1995)61-106; D. Rimaud, *Du nouveau dans la prière eucharistique?*: Cél 263(1996)49-51; C. Maggioni, *Coordinate spazio-temporali della Preghiera Eucaristica "Synode 72". Dal sinodo Svizzero al testo tipico latino* (1974-1991): Not 301 301(1991)460-478.

dio del amén final, no sea alterada o plenamente matizada por el gusto personal del que la ha compuesto o del que la recita" (n.11).

d) Respecto a la *creatividad "pirata"*, diversos autores han reflexionado últimamente sobre este fenómeno, incontrolado, de creatividad que se ha dado en la Iglesia en torno a la plegaria. [102]

En tiempos de san Agustín, en el norte de África, se nota a la vez una cierta libertad y un recelo en relación con la creatividad eucológica. En el concilio de Cartago, del año 393, en el canon 21 se dice: "quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur, nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit". O sea, que las plegarias nuevas las ha de consultar con otros antes de usarlas. Y el de Cartago del año 407, en el canon 103: "placuit hoc, ut preces quae probatae fuerint in concilio... ab omnibus celebrentur, nec aliae omnino contra fidem proferantur, sed quaecumque a prudentioribus fuerint conlatae dicantur". Sólo se tienen que utilizar las plegarias aprobadas por todos. La condición de la ortodoxia, y de una cierta criba de discernimiento, consultando con hermanos más doctos, parece recordar la lejana indicación del siglo III, según el testimonio de Hipólito, que quería que sobre todo las plegarias compuestas por el presidente fueran ortodoxas.

El presidente y la asamblea

La plegaria eucarística es presidencial. La proclama para la comunidad y en nombre de la comunidad (cf. IGMR 54) el que en la celebración está haciendo las veces de Cristo y que ha sido ordenado con un sacramento especial que le ha configurado con Cristo Cabeza y Pastor y ha sido designado por el obispo como presidente de esta celebración.

---

102 Cf.: B. Botte, *La libre composition des prières liturgiques*: QL (1974)211-215; J.P. Jossua, *Las plegarias eucarísticas libres: intento de valoración:* Conc 152 (1980)215-258; A. Nocent, *Nuove preghiere eucaristiche? Panorama e problemi*: RL (1973)151-166; E. Ruffini, *Creatività e fedeltà nella celebrazione eucaristica. Liberalizzazione delle Preghiere eucaristiche?*: RL (1973)167-203; J.B. Ryan, *The Eucharistic Prayer. A Study in Contemporary Liturgy*, Paulist Press, N.Y. 1974; M. Thurian, *De novis precibus eucharisticis:* QL 274-275(1972)252-254; Varios, *A la recherche de prières eucharistiques pour notre temps*, Le Centurion, Paris 1976; Varios, *Rendre grâce aujourd'hui:* CL (1982)289-449; J. Aldazábal, *Cómo hablan de Cristo las nuevas plegarias eucarísticas:* Phase 105(1978)275-290.

Aunque toda la comunidad "celebra", no siempre "participar" es sinónimo de "intervenir" y actuar. Como las lecturas han sido proclamadas por un ministro, y sin embargo la palabra es de todos y para todos, así la plegaria eucarística la proclama el que representa a Cristo y es cabeza de la comunidad. Aceptar esta presidencialidad de la plegaria es aceptar la estructura teológica de la Iglesia y de la misma celebración eucarística.

Decir que la plegaria es presidencial, no quiere decir que la plegaria es del presidente: es de toda la comunidad y todos deben poder "participar" en ella y "celebrarla".

La comunidad participa en la plegaria, ante todo, escuchándola con atención y haciendo propias las actitudes que esta plegaria expresa:

"En la celebración de la misa los fieles forman la nación santa, el pueblo adquirido por Dios, el sacerdocio real, para dar gracias a Dios y ofrecer, no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él, la víctima inmaculada y aprender a ofrecerse a sí mismos" (IGMR 62).

Además de su escucha atenta y la sintonía con la plegaria, la comunidad tiene otra manera de expresar su participación: *las aclamaciones.*

Estas aclamaciones han ido evolucionando en cuanto a su número e importancia, desde los primeros siglos. Al principio parece, por los documentos que hemos analizado en el apartado histórico, que sólo había el diálogo inicial y el amén final. En el siglo IV ya aparece el "sanctus". Pero luego las diversas liturgias, sobre todo las orientales, fueron añadiendo más aclamaciones de la comunidad sin romper el hilo de la oración presidencial y haciendo más fácil la participación de todos.

Ahora, además del diálogo y del amén, tenemos el "sanctus", la aclamación memorial "Anunciamos..." y en algunas de las plegarias nuevas, como es el caso de las de niños, bastantes más.

Estas plegarias para misas con niños han cuidado de modo particular la pedagogía de estas aclamaciones. Haciendo "intervenir" más veces a los niños, se ha querido facilitar su "participación" interior. Además, se ha hecho con una adecuación muy ajustada a la línea del pensamiento que va proclamando el presidente:

* en el bloque de la alabanza al Padre, la comunidad canta varias veces: "gloria a ti, Señor, porque nos amas",

* en el memorial y ofrecimiento del sacrificio pascual de Cristo, en las dos elevaciones del pan y del vino, la comunidad entona: "Señor Jesús, tú te entregaste por nosotros";

* en las invocaciones de comunión eclesial, cuando el presidente expresa su comunión con la Iglesia del cielo, con los difuntos y con las co-

munidades esparcidas por toda la Iglesia, la comunidad repite tres veces la aclamación eclesiológica: "que todos seamos una sola familia...".

Lo lógico hubiera sido que se incluyera también una aclamación epiclética, que subrayara, por parte de la comunidad, la invocación del Espíritu, tanto sobre los dones del pan y del vino, como luego sobre la comunidad. Así sucede en la plegaria aprobada para Manaos, y en las plegarias ecuménicas que se han compuesto últimamente. [103]

Cuidar estas aclamaciones, a ser posible cantándolas, favorece la comprensión de la plegaria y de su dinámica interior. La oración presidencia les "comentada" y ratificada así por breves interrupciones de la comunidad, en el sentido que lleva la plegaria en cada momento (de alabanza al Padre, memorial y ofrecimiento de la pascua del Hijo, invocación del Espíritu). Así se conjuga adecuadamente, por una parte, el papel del presidente ordenado, como representante de Cristo y ministro de la Iglesia y, por otra, la dignidad y el protagonismo celebrativo de la comunidad sacerdotal.

Hace falta una verdadera convergencia de cuidados pastorales para que este momento de la plegaria sea celebrado en profundidad: variedad, lenguaje adecuado (mejores traducciones), buena proclamación del presidente, canto de las aclamaciones por parte de la asamblea y, sobre todo, una buena catequesis, previa y continuada, para que la comunidad vaya sintonizando mejor con las céntricas actitudes de la plegaria.

---

103 En la plegaria del Consejo Mundial de Iglesias, empleada en las reuniones de Lima (1982) y Vancouver (1983), (cf. apéndice) se han añadido dos aclamaciones dobles: una al Espíritu Santo, después de cada una de las dos epíclesis ("Espíritu, cúbrenos hoy: danos siempre tu poder", o bien "Veni, creator Spiritus"), y otras dos de tono escatológico, después de la anámnesis que sigue al relato y después de la mención de los santos ("maranatha, maranatha, aleluya").

LA COMUNIÓN

La comunión con el cuerpo y sangre de Cristo es la culminación de la eucaristía. En ella desemboca la escucha de la palabra, la plegaria de bendición y la ofrenda sacrificial:

> "Ya que la celebración eucarística es un convite pascual, conviene que, según el encargo del Señor, su cuerpo y su sangre sean recibidos por los fieles, debidamente dispuestos, como alimento espiritual" (IGMR 56) [104]

Después del "amén" con que concluye la plegaria eucarística, se podría pasar ya a la comunión. Así es como nos lo contaba Justino en el siglo II, que no señala ninguno de los elementos intermedios que ahora tenemos. Pero las generaciones siguientes –incluyendo la nuestra, con el gesto de la paz– han creído conveniente que el momento central del sacramento, la comunión con Cristo, se preparara con oraciones y gestos simbólicos.

Actualmente tenemos como preparación inmediata a la comunión la oración del padrenuestro, el gesto de la paz y la fracción del pan.

> En el *rito hispánico*, el orden estructural de esta preparación a la comunión tiene un desarrollo distinto:
> * ante todo, se recita en común el credo, la profesión de fe;
> * y mientras el coro canta la "antífona de la fracción", el sacerdote par-

104 Cf. R. BERAUDY, *Les rites de préparation à la communion*: LMD 100(1969)59-71; P.F. DE BETHUNE, *Les gestes du rite de communion*: CL 6(1982)497-506; A. VERHEUL, *L'ordonnance de la communion, selon le nouvel Ordo Missae*: QL (1972)119-133; VARIOS, *Les signes de la communion*: Notes Past Lit 137(1978)3-23 y 45-49; J.M. SORDET, *Les pratiques de communion et leur intention*: LMD 209(1997)79-96; P.A. GALLAGHER, *The Communion Rite*: W 4(1989)316-327.

te el pan, colocando en forma de cruz nueve partículas, pronunciando sobre ellas estas palabras: "corporatio, nativitas, circumcisio, apparitio, passio, mors, resurrectio, gloria, regnum";

* entonces se dice el padrenuestro, que recita sólo el sacerdote, intercalando el pueblo un "amén" a cada petición;

* el sacerdote, diciendo "sancta sanctis", mezcla una partícula del pan en el cáliz;

* y finalmente, se pronuncia sobre el pueblo una solemne bendición triple, antes de la procesión de la comunión.

El gesto de paz ya ha tenido lugar antes, después de la celebración de la palabra. Las novedades mayores son, pues, el credo y la bendición solemne, que no tiene carácter de despedida, como en el rito romano, sino de preparación inmediata antes de acceder a la mesa eucarística.

El padrenuestro

En el rito romano, nos empezamos a **preparar próximamente a la comunión** con la oración del padrenuestro. [105]

a) Una oración que ya desde el principio estaba entre las fórmulas preferidas de los cristianos, tanto en la vida diaria como en el rito bautismal, pero que no parece haber entrado en la celebración eucarística hasta el siglo IV. Justino o Hipólito no nos hablan de ella, pero sí las catequesis patrísticas de la eucaristía a partir del siglo IV. [106]

---

105 N.M. Denis-Boulet, *La place du Notre Père dans la liturgie:* LMD 85(1966)69-91; W. Dürig, *Das Vaterunser in der Messe*, en "Gemeinde im Herrenmahl", 1976, 323-330; D.Y. Hadidian, *The Lord's Prayer and the Sacraments ob Baptism and of the Lord's Supper in the Early Church*: St Lit 3-4(1982-1983)132-144; S. Sabugal, *Didajé VIII,2: el Padrenuestro:* Rev Bíblica 15(1984)287-297; Id., *La lengua y composición original del padrenuestro:* Est Trin 2(1985)209-225; Id., *Abbá... La oración del Señor* (=BAC 467) Madrid 1985, XXIV-759 pp.; Varios, *Il Padrenostro nella celebrazione e nella catechesi*: Riv Past Lit 3(1978)3-40. 63-70; I. Fürberg, *Das Pater noster in der Messe*, Lund 1968; A. Verheul, *Le Notre Père et l'Eucharistie:* QL 2-3(1986)159-179; J.L. Espinel, *El Padrenuestro*: CT 2(1997)205-220; F. Ortiz de urtarán, *Introducción y glosa al Padrenuestro*: Surge 582(1997)291-313; Th. Maas-Ewerd, *Das Gebet des Herrn in der Feier der heiligen Messe*: Erbe und Auftrag 3(1994)173-186; A. Salas, *El Padrenuestro* (Nuevos horizontes 39) Biblia y Fe 1994, 128 pp.; R.Taft, *The Lord's Prayer in the Eucharistic Liturgy: when and why?:* EO 2(1997)137-155; Varios, *Vater unser*: Una Sancta 1(1990)97-133; Varios, *Das universale Gebet. Studien zum Unservater*: Theol Zeits 1(1992)1-186.

106 Cf. IGMR 56 a, para el desarrollo y el sentido del padrenuestro.

En oriente el padrenuestro ha sido normalmente recitado por todos los fieles. En Roma, hasta la actual reforma, han tenido más bien carácter presidencial. En el rito hispánico también, pero con la intercalación de un "amén" por el pueblo a cada intención.[107]

En oriente (y España) el padrenuestro seguía a la fracción del pan. Así aparece más como preparación a la comunión y no como prolongación de la anáfora. En Roma, desde san Gregorio Magno, precede a la fracción, convirtiéndose como en una prolongación de la anáfora.

Actualmente, el padrenuestro está enmarcado por una parte con una invitación del presidente: "fieles a la recomendación...", que, como todas las moniciones, puede ser adaptada (IGMR 11), y desde la edición de 1988 tiene otras fórmulas alternativas; y por otra con un embolismo que comenta la última de las peticiones, y pide que el Señor nos libre del mal (ya no se añade lo de los males "pasados, presentes y futuros") y nos conceda la paz y la superación de todas las dificultades. Se han simplificado también las alusiones a la Virgen, san Pedro, san Pablo y san Andrés, que se habían añadido a esta oración.

b) La razón de que el padrenuestro se haya incluido en este lugar, inmediatamente antes de la comunión, puede ser múltiple.

Ante todo, su proximidad de contenido a la plegaria eucarística. Su primera petición –"santificado sea tu nombre"– es como un resumen de la *alabanza*. El "venga a nosotros tu reino" se puede leer como eco a las invocaciones epicléticas. No extraña que autores como san Agustín consideren el padrenuestro como conclusión de la plegaria. San Gregorio Magno, que es quien quiso que se recitara esta oración antes de la fracción del pan, inmediatamente después de la plegaria, parece razonar también de este modo.

También la alusión a *nuestro pan de cada día* puede haber inducido a señalar esta cercanía al pan eucarístico: "en ella se pide el pan de cada día, con lo que también se alude, para los cristianos, al pan eucarístico" (IGMR 56 a). Los varios sentidos del término original ("epiousion": ¿de cada día? ¿el pan de mañana, del mañana definitivo, escatológico? ¿el pan "sustancial", el verdadero alimento?) no pueden excluir, para nosotros, al menos en sentido metafórico, el pan de la eucaristía. Y así lo interpretaron muchos de los Padres, comentando el padrenuestro.

---

107 También san Agustín da a entender que sólo la dice el sacerdote: "et audiunt eam fideles" (*Serm* 58,10). En la invocación del perdón, todos se golpeaban el pecho: *Serm* 351, 3.6.

Otro sentido evidente de esta oración es el *penitencial*, en la línea de las "apologías" que piden la purificación interior para acceder convenientemente a la mesa del Señor: "y se implora la purificación de los pecados, de modo que, en realidad, las cosas santas se den a los santos" (IGMR 56 a). Se empieza la oración con una invitación que confiesa humildemente que "nos atrevemos a decir", porque nos sentimos indignos, y se prolonga con un embolismo que pide al Señor que nos libre de todo mal. Antes de acercarnos a la eucaristía, pedimos que el Señor nos perdone nuestras deudas y ofensas.

Pero a esto se añade otro matiz interesante: "como nosotros perdonamos". Junto a la actitud de humilde penitencia está el compromiso de *fraternidad y de perdón mutuo*, porque vamos a acudir a la mesa del Señor en unión con nuestros hermanos. Por eso en el embolismo pedimos también la paz, y la superación de toda perturbación. La familia cristiana se dispone a recibir el alimento verdadero, pero antes se reconoce a sí misma como *la familia de los hijos*, que se atreven a dirigir su oración a Dios como a su Padre, y por tanto se reconocen a sí mismos también como hermanos los unos de los otros. Es la oración familiar ante la mesa eucarística. Con un sentido claro de reconciliación mutua, antes de acercarse al altar, en la línea de Mt 5,24. Es lo que expresa una de las moniciones introductorias: "Antes de participar en el banquete de la eucaristía, signo de reconciliación y vínculo de unión fraterna, oremos juntos como el Señor nos ha enseñado".

c) También se puede ver en todo este bloque de la preparación a la comunión y en concreto en el padrenuestro y su embolismo, un *sentido escatológico.*[108]

La eucaristía la celebramos en tensión de espera, "hasta que venga" el Reino definitivo. El pan eucarístico es pan de camino y de peregrinación, prenda de la vida futura. En el embolismo o glosa que sigue al padrenuestro ("líbranos...") decimos explícitamente: "mientras esperamos la gloriosa venida...".[109] En el rito de la paz también podemos notar que se trata de una paz dinámica, escatológica, como meta a conseguir. El canto del "Cordero de Dios" y, sobre todo, la invitación a la comunión, "beati qui ad cenam Agni vocati sunt",[110] tienen también un color escatológico: el banquete de bodas

---

108 Cf. B. HARBERT, *The Church, the Kingdom and the English Mass:* The Cl Rev 1(1978)2-8.

109 En latín era la esperanza la "bienaventurada": "exspectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Iesu Christi", cita explícita de Tit 2,13.

110 El original latino tiene una clara intención escatológica: "beati qui ad cenam

del Cordero, del que habla el Apocalipsis, y al que somos invitados ya como garantía desde esta celebración eucarística.

En concreto, el embolismo del padrenuestro, que dice el presidente, concluye, después de la última reforma, con una aclamación doxológica: "tuyo es el Reino...". Una doxología que ya la *Didaché* (VIII,2) añadía al padrenuestro, y que aparece también en algunos de los códices del evangelio de Mateo precisamente como conclusión de la oración del Señor, y parece inspirada en 1 Crón 29,10-11. Lo probable es que se añadiera esta doxología –si es que no era originaria de la enseñanza de Jesús– por el deseo de que una oración tan céntrica no acabara con una invocación negativa ("líbranos del mal") sino con una alabanza a Dios, en el mejor estilo bendicional de los judíos, y además escatológica. Se ha optado por introducirla como aclamación, a ser posible cantada, de toda la asamblea. Es una alabanza final que también en el ámbito ecuménico agrada y se quiere potenciar más.

Sea cual sea el motivo determinante de la inclusión del padrenuestro en la preparación a la comunión, ciertamente es una oración educativa para la comunidad que se dispone a participar del cuerpo y sangre de su Señor.

> Es bueno leer los números que dedica a comentar la Oración del Señor el Catecismo de la Iglesia Católica (CCE 1759-1865). Al padrenuestro le llama, citando a Tertuliano, "el resumen de todo el evangelio". Además dice que es el "alimento principal de la oración cristiana", a la vez "oración del Señor" y "oración de la Iglesia", que tiene en Cristo Jesús el maestro y modelo de la oración.

El gesto de la paz

El segundo elemento de preparación a la comunión en nuestro misal es el gesto simbólico de la paz, [111] con el que "los fieles imploran la paz y la

---

Agni vocati sunt", que no queda bien traducida en este matiz con las diversas traducciones entre nosotros.

111 E. BALDUCCI, *Il segno di pace: significato e impegno:* Riv Past Lit 4(1982)25-30; COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA (USA), *The Sign of Peace:* Not (1977) 228-232; (1983)144-147; J. ALDAZÁBAL, *Comulgar con el hermano antes de comulgar con Cristo,* en "Claves para la Eucaristía" (=Dossiers CPL 17) Barcelona 1991 (4ª ed.) 85-91; ID., *El beso,* en "Gestos y símbolos" (=Dossiers CPL 40) 1997 (5ª ed.) 33-38; ID., *El gesto de la paz,* ibid., 81-88; G.WOOLFENDEN, *"Let us offer each other the sign of peace": An Enquiry:* W 3(1993)239-252; D. SERRA, *The Kiss of Peace: a suggestion from the ritual structure of the Missa:* EO 1(1997)79-94; J. URDEIX, *El rito de la paz:* Phase 165-166(1988)285-289.

unidad para la Iglesia y para toda la familia humana, y se expresan mutuamente la caridad, antes de participar de un mismo pan" (IGMR 56 b).

En la última reforma se ha situado este gesto inmediatamente después del padrenuestro, mientras que antes se intercalaba en medio la fracción del pan. Ahora es más lógica la secuencia de la celebración.

El gesto de la paz entre los cristianos es muy antiguo. Cf., por ejemplo, Rm 16,16: "saludaos los unos a los otros con el beso santo". No es extraño que se introdujera en la eucaristía.

Pero hemos visto costumbres distintas en los varios documentos. En algunas liturgias sigue haciéndose después de la liturgia de la palabra, como "sello" de la oración universal, y antes de la preparación de los dones sobre el altar, siguiendo así expresamente la recomendación de Mt 5,23-24: "si al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas de que un hermano tuyo tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda".

En Roma también se hizo así en los cuatro primeros siglos, como nos atestiguan Justino o Hipólito para los siglos II y III. Tiene muy buen sentido que se haga así: la paz, con todo lo que tiene de compromiso fraterno, es una buena respuesta a la palabra proclamada y celebrada en común.

Pero a finales del siglo IV y principios del V, en Roma se prefirió cambiar de ubicación este gesto, situándolo antes de la comunión. El papa Inocencio I [112] parece interpretarlo como conclusión de la anáfora y del padrenuestro, mientras que Gregorio Magno, lo relacionó directamente con la comunión. [113] Prevaleció esta última interpretación.

Hay que decir que el sentido profundo del gesto de paz queda muy bien resaltado en la cercanía de la comunión: antes de acudir a la mesa común, a recibir el mismo pan de vida en familia, la comunidad hace un gesto de reconciliación, como expresando con un acto simbólico lo que acaba de pedir y prometer en el padrenuestro: ser perdonados y perdonar. [114]

---

112 *Epist. 25 ad Decentium*, 1,4: cf. el texto completo en "Los Santos Padres, maestros de la liturgia" (=Cuadernos Phase 48) Barcelona 1993, 4-15.

113 *Diálogo* 3,36.

114 San Agustín nos habla de que después del padrenuestro, "dicitur Pax vobiscum et osculantur se christiani in osculo sancto: pacis signum est" (*Serm* 227). Y da a entender que los hombres besan a los hombres, y las mujeres a las mujeres.

El gesto conoció una historia de decadencia, y nosotros, antes de la actual reforma, lo hemos conocido como casi reservado al clero, sólo en las misas solemnes, y en un sentido que podemos llamar "descendente": el presidente besaba el altar, como recibiendo la paz de Cristo, y la comunicaba al diácono, y este a su vez a otros ministros. Fuera del presbiterio se daba a través del "portapaz", pero no a todo el pueblo. Ahora la paz es "ascendente", horizontal y simultánea: antes de acudir a la comunión, todos se hacen mutuamente, con los más cercanos, el signo de la fraternidad.

Una oración prepara y da sentido al gesto: "Señor Jesucristo, que dijiste a los apóstoles...". Una oración que antes (a partir del siglo XI) era una de las "privadas" del sacerdote, pero que ahora se ha querido hacer en voz alta (y convirtiendo el "peccata mea" en "peccata nostra") para motivar el gesto simbólico. Se habla de "mi paz os dejo, mi paz os doy": se trata, no de una paz meramente humana, ya conquistada, o relacionada primariamente con la amistad humana, sino procedente de Cristo resucitado, que es nuestra verdadera paz (cf. Ef 2,13-18; Flp 2,5). [115]

Sigue un deseo de paz por parte del presidente a la comunidad y una invitación diaconal para que todos han el gesto.

El gesto, que cada Conferencia episcopal podría adaptar a su cultura (IGMR 56 b), tendría que ser a la vez expresivo y moderado, con toda la intención de compromiso que tiene antes de la comunión, cara a la fraternidad y reconciliación universal, como uno de los frutos de la unión con Cristo.

> El Secretariado nacional de Liturgia de España, en 1985, en una "Nota sobre el rito de la paz", valora la importancia pedagógica de este gesto, que "a no ser que existan serios inconvenientes, nunca debería omitirse". E informa que la Conferencia Episcopal española tomó a su tiempo el acuerdo de que el "gesto litúrgico de la paz será el apretón de manos o la inclinación de cabeza, acompañado de la expresión "la paz contigo".

Nos resulta educador que cada vez se nos recuerde que la eucaristía, además de unirnos a Cristo, nos debe unir con los hermanos. San Pablo (1 Co 11) llegó a decir a los corintios que lo que celebraban no tenía nada que ver con la cena del Señor ("eso no es comer la cena del Señor"), porque

---

115 En el rito hispánico, como ya hemos dicho, el signo de paz entre los presentes se hace antes, y además, con una "oratio ad pacem" variable, que va motivando según las fiestas y tiempos litúrgicos su significación simbólica. Para indicar el ámbito del gesto, el diácono da la norma: "quomodo adstatis, pacem facite", "tal como estáis, daos la paz".

les faltaba fraternidad ("avergonzáis a los pobres, despreciáis a la comunidad").

La fracción del pan

El tercer gesto que prepara la comunión no es sólo práctico, sino también simbólico: la fracción del pan. [116]

Era el gesto inicial de la cena pascual de los judíos, por parte del padre de familia, pero bien pronto se convirtió en el nombre y el rasgo característico de la eucaristía cristiana. Debió quedar impreso en la memoria de los primeros discípulos el gesto que hizo Jesús ("tomó el pan, lo partió y se lo dio"), porque hizo que los discípulos de Emaús "le reconocieran en la fracción del pan". También el simbolismo que comportaba (compartir el mismo pan, o sea, a Cristo) contribuyó a que fuera ese precisamente el nombre de la celebración central cristiana: cf. Hch 20,7 y 1 Co 10,16.

A lo largo de la historia esta fracción del pan se ritualizó con gestos, oraciones y cantos, y se situó inmediatamente antes de la comunión.

> No sólo cuando eran muchos los que comulgaban –en la misa papal, el Ordo Romanus I describe la larga fracción realizada por numerosos ministros– sino también cuando fue disminuyendo su número, durante el primer milenio fue siempre pan partido el que se daba en comunión. Más tarde, desde los siglos XI-XII, se pensó en las "formas" individuales que conocemos. A partir del siglo VII se empezó a acompañar el gesto con el canto del "Cordero de Dios".

El misal de Pablo VI, en su introducción, da mucha importancia a este acto simbólico, y explica su sentido en este momento de la celebración:

> "Por la fracción de un solo pan se manifiesta la unidad de los fieles" (IGMR 48). "Este rito no sólo tiene una finalidad práctica, sino que signi-

---

116 B. Capelle, *Le rite de la fraction dans la messe romaine:* Rév Bén 53(1941)5-40; K. Hruby, *Le geste de la fraction du pain ou les gestes eucharistiques dans la tradition juive,* en "Gestes et paroles", Roma 1978, 123-133; B. Kleinheyer, *Brotbrechen. Erneuerung eines zentralen Zeichens:* Gottesdienst 16(1975)121-124; 17(1975)132-134; F. Nikolasch, *Brotbrechung, Mischung und Agnus Dei,* en "Gemeinde im Herrenmahl", 1976, 331-341; N. Paxton, *Breaking the Bread:* The ClRev 9(1982)327-332; J. Aldazábal, *Partir el pan,* en "Gestos y símbolos" (=Dossiers CPL 40)o.c., 39-44; R. Pothier, C. Aubin, *La fraction du pain et sa signification*: LMD 209(1997)61-78; J.M. Canals, *La fracción del pan:* Phase 165-166(1988)290-295; Varios, *La fraction du pain*: Célébrer 279(1998)1-16.

fica además que nosotros, que somos muchos, en la comunión de un solo pan de vida, que es Cristo, nos hacemos un solo cuerpo" (IGMTR 56 c). "El gesto de la fracción del pan, que era el que servía en los tiempos apostólicos para denominar la misma eucaristía, manifestará mejor la fuerza y la importancia del signo de la unidad de todos en un solo pan y de la caridad, por el hecho de que un solo pan se distribuye entre hermanos" (IGMR 283).

En principio, la fracción del pan podría tener también un sentido en la dirección del sacrificio de Cristo: el pan que nos dará es su cuerpo entregado, roto, partido. El canto del "Cordero de Dios" parece apuntar en esa dirección, así como varias de las oraciones y gestos que acompañan este momento en los ritos orientales, y también en el hispánico. [117]

Pero nuestro misal, las tres veces que interpreta el gesto, lo hace en el sentido de la fraternidad y de la unidad: "partimos" el pan para "repartirlo" y a la vez que recibimos al único Cristo, nos sirva como de recordatorio de que lo estamos "compartiendo" con nuestros hermanos, ya que recibimos parte de un único pan.

Es interesante que el misal recomiende al mismo presidente de la celebración que comparta su pan con algunos fieles al menos: "en tal forma que el sacerdote pueda realmente partirlo en partes diversas y distribuirlas, al menos a algunos fieles" (IGMR 283). La donación del cuerpo de Cristo es la que constantemente re-crea a la Iglesia como cuerpo de Cristo, en la línea de 11 Co 10,17: "porque, aun siendo muchos, somos un solo pan y un solo cuerpo, pues todos participamos de un solo pan".

Por desgracia, es este uno de los gestos simbólicos que más desapercibidos pasan en nuestra celebración. La costumbre de las "formas" pequeñas, tan poco expresivas [118] y, sobre todo, la sensibilidad individualista y no comunitaria en torno a la comunión, hacen que muchos presidentes no le den ningún relieve al gesto, a pesar de las recomendaciones del misal.

---

117 La distribución en forma de cruz sobre el altar de las nueve porciones en que se divide el pan es, en este rito, una verdadera anámnesis gráfica de todo el misterio de Cristo, presente en el sacramento.

118 La fracción así valorada por el misal supone que la comunión se hará sólo a partir de "formas" grandes. Aunque no se atreve a desaconsejar las pequeñas, el misal sólo las justifica "cuando así lo exige el número de los que van a recibir la sagrada comunión y otras razones pastorales" (IGMR 283). Las hostias pequeñas empobrecen el sentido simbólico de la comunión como participación en el mismo pan. Otro cambio en la actual reforma es que antes se partía el pan sobre el cáliz, y ahora sobre la patena o cesta de pan (IGMR 113.226).

El compromiso de fraternidad, que ya apuntaba en el padrenuestro y que se expresaba simbólicamente en el gesto de la paz, quiere también aquí preparar inmediatamente a una comunión que no sólo contiene la dirección "vertical" de la unión con Cristo, sino también el alimento de la fraternidad, siguiendo la línea de pensamiento y argumentación que hemos visto en Pablo. [119]

A la acción del pan partido le acompaña un canto, el *Agnus Dei*, desde el siglo VII, con el papa Sergio I, de origen oriental. [120] El canto, en forma litánica –y sería mejor que así se realizara también musicalmente– invoca a Cristo como al Cordero, como el Siervo que se entrega por nosotros para "quitar el pecado del mundo", con expresión que ya había aparecido en el canto del Gloria y volverá a sonar en la invitación a la comunión. Idealmente se supone que el canto dura cuanto dure la fracción, no sólo con tres invocaciones, pero ya hemos dicho que la fracción no es precisamente una acción prolongada que necesita acompañamiento, tal como se realiza la mayoría de las veces (IGMR 56 e).

Otro pequeño gesto acompaña a la fracción: la *inmixtión* o mezcla de un fragmento del pan en el cáliz, que el misal indica pero al que no da explícitamente una interpretación (cf. IGMR 56 d) [121] Es un gesto universal de todas las liturgias, antiquísimo, que seguramente apunta al simbolismo de un

---

119 No tiene sentido la costumbre introducida en algunos lugares de realizar ya la fracción mientras se dicen las palabras del relato dentro de la anáfora. El misal (IGMR 48) explica bien las cuatro "acciones" de Cristo, que son también como el esquema de nuestra celebración:

* tomó el pan (nuestro ofertorio),

* dio gracias al Padre (la plegaria eucarística: momento de palabras, de acción de gracias)

* lo partió (aquí es el momento de la fracción simbólica),

* y lo dio (la distribución de la comunión).

Cada acción tiene su momento. Y la plegaria eucarística todavía no adelanta ni la fracción ni la distribución de la comunión (que, en buena lógica, también podrían adelantar los que quieren a toda costa imitar lo que dicen en el relato).

120 Cf. J. Aldazábal, *Cordero de Dios:* en "La comunidad celebrante" (=Dossiers CPL 39) Barcelona 1989, 88-93. La fracción en el rito hispánico, va acompañada por un "cantus ad confractionem" variable; P. Farnés, *Las invocaciones "Cordero de Dios":* LyE 1(1996)5-17;

121 Cf. J.P. De Jong, *Le rite de la conmixtion dans la messe romaine:* Rév Bén 61(1951)15-37; Id., *L'arrière-plan dogmatique du rite de la comixtion dans la Messe romaine*: ALW (1953)78-98; (1956)245-278; (1957)33-79.

Cristo que se nos da como Resucitado. Si la consagración del pan y del vino aparte pudiera dar la impresión de una separación sacrificial (aunque ahora no se insiste en ese simbolismo), la unión del pan y del vino consagrados, antes de la comunión, quiere manifestar ritualmente que Cristo se nos da en su calidad de ser vivificado por el Espíritu, a la vez que subraya la unicidad del sacramento en sus dos signos. [122] Las palabras que ahora acompañan el breve rito han querido eliminar explícitamente la idea de "consecratio" que antes se recordaba: "haec conmixtio (et consecratio) Corporis et Sanguinis Domini nostri Iesu Christi fiat accipientibus nobis in vitam aeternam".

Y, finalmente, tuvo vigencia durante siglos, sobre todo en Roma, como dijimos en el capítulo histórico, el rito del *fermentum*: para significar la unidad entre las eucaristías celebradas por otros presbíteros, en las parroquias alejadas del centro, se mezclaba en el cáliz propio un fragmento del pan consagrado en la eucaristía presidida por el papa y que traían los acólitos enviados a tal efecto.

La comunión

El rito culminante, la comunión con el cuerpo y sangre de Cristo, tiene también una interesante ritualidad, que nos puede ayudar a celebrar el gesto central del sacramento conforme a la voluntad de Cristo y a la mejor tradición de la Iglesia.

a) Ante todo, el sacerdote "se prepara con una *oración en secreto* para recibir con fruto el cuerpo y sangre de Cristo; los fieles hacen lo mismo orando en silencio" (IGMR 56 f). Son dos las oraciones que han quedado en el misal: "Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi" y "Perceptio Corporis", ambas con un tono penitencial o de humildad, que provienen de los mismos siglos medievales en que tanto proliferaron las "apologías" de humildad a lo largo de la misa. El sacerdote dice una de ellas, en secreto.

b) Viene luego la *invitación* a la comunión: "el sacerdote muestra a los fieles el pan eucarístico que recibirán en la comunión y los invita al banquete de Cristo; y juntamente con los fieles, formula, usando palabras evangélicas, un acto de humildad" (IGMR 56 g).

---

122 Recordamos también otro rito simbólico, practicado por los bizantinos: la infusión en el cáliz de agua caliente, viva ("zeon"), seguramente indicando como una epíclesis hecha no de palabras, sino de ritos simbólicos.

Antes de la reforma teníamos el "confiteor" y el "misereatur", un acto penitencial más explícito, que ahora ha pasado al comienzo de la eucaristía.

Ha quedado el "Señor, no soy digno" evangélico, pero una sola vez. Le precede una invitación llena de sentido teológico: la presentación del pan como Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, y la bienaventuranza de los invitados al banquete (de bodas) del Cordero: "beati qui ad cenam Agni vocati sunt" (cf. Ap 19,9). Un banquete escatológico, cuya pregustación y garantía es la eucaristía. Unas palabras de invitación que dan sentido a todo el rito de la comunión.

c) "Mientras el sacerdote y los fieles reciben el Sacramento, tiene lugar el *canto de comunión*, canto que debe expresar, por la unión de voces, la unión espiritual de quienes comulgan, y demostrar, al mismo tiempo, la alegría del corazón y hacer más fraternal la procesión de los que van avanzando para recibir el cuerpo de Cristo" (IGMR 56 i).

Es todo un símbolo que la comunidad avance en procesión, como comunidad en marcha, hacia el altar, mientras canta unida. De nuevo los ritos nos educan a superar el individualismo, y realizar la participación en la eucaristía en un tono de comunitariedad.

En el rito hispánico el canto correspondiente se llama "cantus ad accedentes". En los documentos más antiguos que hemos visto, como el de Justino, en el siglo II, no se hablaba de cantos en la comunión. En el de Cirilo de Jerusalén, sí: en la catequesis mistagógica V, 20. [123]

d) Siguiendo una norma que ya Pío XII había dado en la *Mediator Dei* de 1947, y que habían repetido otros documentos, el misal afirma que "es muy de desear que los fieles participen del cuerpo del Señor *con pan consagrado en esa misma misa*, de modo que aparezca mejor, por los signos exteriores, que la comunión es una participación en el sacrificio que entonces mismo se celebra" (IGMR 56 h).

La consigna de autenticidad en los signos sacramentales hace que también se diga que "la naturaleza misma del signo exige que la materia de la celebración eucarística aparezca verdaderamente *como alimento*" (IGMR 283). No es indiferente, porque en la liturgia tiene importancia el lenguaje de los signos, el que se celebre la eucaristía con pan consagrado en la misma misa o extraído del sagrario, el que se celebre con hostias pequeñas o grandes partidas, con pan sólo o también con vino: teológicamente puede quedar salvada

---

123 A. HOLLAARDT, *Sens, contenu et formes du chant de communion*: QL 1(1997)5-15.

la validez del sacramento de las dos formas, pero litúrgicamente, por la expresividad de los signos, resulta siempre más eficaz la manera recomendada ahora por el misal. Aquí se trata precisamente del gesto central de la eucaristía.

e) Aunque desde el siglo IX ha sido tradicional en occidente celebrar con pan ázimo, y ahora se ha decidido que lo siga siendo (IGMR 282), hay que coordinar esta norma con la que ha expresado el mismo misal: que el pan debe aparecer como alimento.[124] En oriente siguen celebrando la eucaristía con pan fermentado, no ázimo (y siguen fieles a lo de las dos especies).

f) En el momento de comulgar hay un *diálogo* entre el ministro y el fiel: "El cuerpo de Cristo. Amén. La sangre de Cristo. Amén": fórmula con la que se vuelve a la costumbre que ya habían atestiguado muchos Padres para los primeros siglos, sobre todo san Ambrosio. Con este diálogo se especifica la fe con la que los cristianos acuden al sacramento. Procede, al menos, del siglo VI.[125]

g) La *postura* más adecuada para recibir la comunión parece que es la de que el fiel se mantenga en pie. Así varios pasajes del misal: IGMR 21, cuando señala las diversas posturas, sólo indica la de rodillas para el momento de la consagración, y IGMR 244 dice explícitamente que los fieles "están en pie" ("stant") al recibir la comunión. Ha sido desde siempre la postura más coherente con una celebración de tono pascual, como es la eucaristía. Sólo a partir del siglo XIII, en occidente, para subrayar el aspecto de reverencia y culto, se generalizó el hacerlo de rodillas, hasta la presente reforma.[126]

---

124 Se nota una cierta vacilación en la formulación del misal, porque después de estas afirmaciones sigue diciendo que "el pan eucarístico, aunque sea ázimo y hecho de la forma tradicional": resulta difícil que aparezca como alimento y sea hecho "de la forma tradicional".

125 La fórmula anterior era: "Corpus Domini Nostri Iesu Christi custodiat animan tuam in vitam aeternam". En el rito hispánico la formulación más corriente es: "Corpus Domini Nostri Iesu Christi sit salvatio tua", "Sanguis Christi maneat tecum redemptio tua". Cf. este diálogo de la comunión y la interpretación eclesiológica que hace san Agustín de él en el sermón 272, como hemos visto en el capítulo de la historia. Cf. también A. OLIVAR, *Corpus Christi. Amen*: Phase (1964)272-273.

126 No deja de ser extraño que la instrucción "Inaestimabile Donum", de 1980, citando un documento anterior al misal, la instrucción "Eucharisticum Mysterium", de 1967, todavía dé la doble posibilidad de comulgar de pie o de rodillas, mientras

h) Respecto al modo de recibir el pan eucarístico, hemos vuelto ahora a lo que fue la costumbre general durante los ocho primeros siglos: recibirla *en la mano abierta* .[127]

Fue sobre todo en el siglo IX, cuando se notó la evolución en la sensibilidad de las comunidades cristianas: en vez de recibir cada uno en su mano la eucaristía, se le fue dando directamente en la boca. [128] Las motivaciones parecen ser de mayor respeto hacia el sacramento, pero sobre todo el cambio de sensibilidad eclesiológica: la separación cada vez mayor entre los fieles y los ministros ordenados hacía que estos, por sus manos "consagradas", sí pudieran tocar el Santísimo, pero los fieles no.

No es un aspecto muy importante del rito de la comunión: de las dos maneras se puede expresar bien el respeto a la eucaristía. Pero tal vez queda más manifiesta la dignidad bautismal y sacerdotal de los fieles del modo como ahora se vuelve a hacer. La catequesis de Cirilo de Jerusalén sigue siendo como el paradigma de este rito.

El año 1968 la Sagrada Congregación del culto hizo una consulta a todos los obispos sobre la materia, y a pesar de un resultado en principio negativo al cambio, decidió que dependiera de cada episcopado dejar o no libertad para recibir la comunión en la mano. En España, desde principios de 1976 quedó establecido que fuera el fiel el que optara por una de las dos formas, realizando el gesto con dignidad y respeto.

---

que el misal, de 1970, no alude para nada a la segunda. Lo que sí dice (IGMR 244) es que el fiel haga una "reverencia": aunque la traducción castellana dice "hacen la debida reverencia", cuando el latín afirmaba sólo que esta reverencia era recomendada ("enixe commendatur").

127 Sobre la comunión en la mano, cf. A. BUGNINI, *Sulla mano "come in trono":* Not (1973)289-296; P. FARNÉS, *La comunión en la mano*: Oración de las Horas 2(1976)22-31; P.M. GY, *Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Église latine?*, en "Gestes et paroles" Roma 1978, 117-121; C. RODRÍGUEZ, *La comunión en la mano autorizada para España:* Surge 347(1976)225-237; SDA. CONGREGACIÓN DEL CULTO, *Notificatio de S. Communione in manu distribuenda:* Not 226(1985)259-265; A. VERHEUL, *La communion dans la main*: QL (1969)115-122; VARIOS, número monográfico de Pastoral Litúrgica 89-90(1976); J. ALDAZÁBAL, *Recibir la comunión en la mano,* en "Gestos y símbolos" (=Dossiers CPL 40)1997, 5ª ed., 94-99.

128 En el sínodo de Auxerre (a fines del siglo VI), en el canon 36, se decía para las mujeres: "non liceat mulieri nuda manu Eucharistiam sumere", y se hizo general la costumbre de recibirla con un paño blanco sobre la mano. Pero en el siglo IX ya se nota mayor decisión y se extiende la prohibición también a los hombres. En el sínodo de Rouen, del año 878, en el canon 2, se establece: "nulli autem laico aut feminae eucharistiam in manu ponat, sed tantum in os eius cum his verbis ponat".

Eso sí, conservando el valor que tiene el hecho de "recibir" la comunión, y no "cogerla": está de por medio la expresión ritual de la mediación de la Iglesia en este momento central de la eucaristía. [129]

La comunión bajo las dos especies

Otra recuperación más importante ha sido la del cáliz para los fieles. [130]

a) Había sido normal en los primeros siglos que así sucediera en cada eucaristía, a pesar de las dificultades que ya notábamos en los testimonios, por ejemplo de san Cipriano, en el siglo III, que tuvo que "defender" el vino en la celebración. Cuando llevaban la eucaristía a sus casas particulares, sí parece que en algunos lugares sólo llevaban el pan. También, tal vez, se hacía lo mismo en el caso de los enfermos y los niños. Pero en las celebraciones comunitarias siempre se recibía al Señor en las dos especies.

Los motivos que en la Edad Media fueron cambiando poco a poco la sensibilidad de los fieles pueden haber sido varios: los inconvenientes prácticos por el número o por el modo de la participación, la acentuación del respeto a la eucaristía (¿miedo a que se derrame?), la economía (el vino siempre ha sido caro), la higiene (dificultades en la distribución del cáliz), la diferenciación progresiva entre laicos y clérigos y, sobre todo, la teología de la presencia de Cristo "en cada especie", por "concomitancia", lo que hacía innecesaria la recepción también del cáliz para considerar realizado el sacramento, al que, por otra parte, se acercaban ya pocos fieles a partir de los siglos XI-XII.

A la protesta de los reformadores, que querían la vuelta a las dos especies, Trento tuvo que contestar, sin negar ese ideal, a los presupuestos que

---

129 Cf. R. TAFT, *Receiving Communion: a Forgotten Symbol?*: W 5(1983)412-418.

130 CONFERENCIA EPISCOPAL USA, *The Holy and living Sacrifice: Directory for the Celebration and Reception of Communion under both Kinds:* Not 222(1985)44-66; A. CUVA, *La santa comunione sotto le due specie*: Not 175(1981)80-99; L. DELLA TORRE, *Bere al calice eucaristico. Senso e pratica della comunione al calice:* Riv Past Lit (1984)1-39; C.J. DUMONT, *Prenez et buvez-ne tous*: Vie Spir 642(1981)79-92; W. DÜRIG. *The Scholastiker und die Communio sub una specie*, en "Kyriakon", Münster 1970, II, 864-875; J.M. HUELS, *Trent and the Chalice: Forerunner of Vatican II?*: W 5(1982)386-400; P. TENA, *La comunión bajo las dos especies veinte años después del Vaticano II:* Not 210(1984)37-46; VARIOS, en el número 129(1982) de Phase aparecieron tres artículos sobre la comunión con el cáliz, de Kleinheyer, Kaczynski y Spämann, publicados antes en Gottesdienst; J. ALDAZÁBAL, *Comer y beber. El pan y el vino en nuestra Eucaristía*, en "Gestos y símbolos", 172-186; J. BELLAVISTA, *La comunión con el cáliz:* Orac. de las Horas 12(1992)463-469; R. CABIÉ, *La communion des fidèles au Sang du Christ:* Butll. Litt. Ecclés. 3(1990)175-188; J. LÓPEZ, *La comunión bajo las dos especies:* Phase 165-166(1988)296-305.

aquellos afirmaban. Dijo que Cristo está entero bajo cada especie, que la comunión con el cáliz no es absolutamente necesaria para la obediencia a Cristo, y que la Iglesia había tenido motivos válidos en el pasado para cambiar el uso de la comunión (DS 1652.1731-1733). No se negaba con ello la legitimidad de la costumbre antigua, ni se cerraba del todo su restauración. En efecto, el papa Pío IV, después de 1560, fue concediendo a varias diócesis de Alemania y Austria la vuelta al cáliz, aunque luego se fue perdiendo también esto (los papas siguientes vieron en esto una concesión exagerada a los reformadores).

Como hemos comentado en el tema histórico, estas afirmaciones de Trento, defendiendo tímidamente el ideal de la comunión, y la afirmación de que el Señor está entero en cada especie, tuvieron en los siglos siguientes un efecto todavía más restrictivo para el acceso de los fieles al cáliz.

b) El Vaticano II, el año 1963, adoptó la decisión de recuperar el cáliz para los laicos. SC 55, recordando que siguen siendo válidos los principios dogmáticos de Trento, estableció ya una primera lista de casos muy significativos: la ordenación presbiteral, la profesión religiosa y el bautismo de adultos. O sea, los clérigos, los religiosos y los laicos en sus celebraciones más características.

Pablo VI, en el Proemio del misal del 1970, describe el motivo de este cambio: "...la comunión bajo ambas especies, siempre que por esta más clara manifestación del signo sacramental los fieles tengan ocasión de captar mejor el misterio en el que participan".

Los criterios y las motivaciones han quedado plasmados en el nuevo misal (IGMR 240-242): la participación de los fieles en el cáliz expresa más plenamente lo que hizo Cristo en la última cena (aspecto memorial), manifiesta más abiertamente el sentido de la eucaristía como sagrado banquete (aspecto convivial), muestra también más claramente el carácter de la misa como memorial del sacrificio de la cruz (aspecto sacrificial), y relaciona mejor la eucaristía con el banquete escatológico del Reino y su vino nuevo (aspecto escatológico).

El mismo IGMR 242 presenta una lista abundante de celebraciones en las que parece conveniente la comunión bajo las dos especies, añadiendo además el criterio de que las Conferencias episcopales "pueden determinar normas y condiciones bajo las cuales los Ordinarios pueden conceder la facultad de comulgar bajo las dos especies en otros casos".

> El Episcopado español, en abril de 1971, decidía: "como criterio general para dar la comunión bajo las dos especies se debe tener en cuenta que

esta manera de participar en la eucaristía es recomendable y se debe promover siempre que por el conjunto de las circunstancias en que se realiza la celebración y previa la oportuna catequesis, las convenientes moniciones y demás elementos de una sana pastoral litúrgica aparezca más claramente ante los fieles su significado de una más plena participación en el cuerpo y en la sangre de Cristo, en el sacrificio de Cristo inmolado y en la alegría escatológica que acompaña la venida del reino de Dios". Y establece casos, además de los de IGMR 242, en los que parece bueno introducir este modo de comulgar: "circunstancias particularmente importantes en la vida cristiana de una familia, grupo o comunidad". También opta, entre los dos modos de realizarlo (mojar el pan o beber del cáliz) que "entre los modos previstos por la IGMR tiene ciertamente preeminencia la comunión que se hace bebiendo del mismo cáliz". Estas normas entraban en vigor en cada diócesis desde el momento en que eran asumidas en su Boletín oficial.

En la liturgia milanesa ha sido costumbre que los fieles participen del cáliz por intinción, no bebiendo de él. La palabra que acompaña a este gesto es: "Corpus Domini N.I.C. sanguine suo tinctum custodiat animam tuam in vitam aeternam" ("el cuerpo... mojado en su sangre").

En el Catecismo no parece presentarse con demasiado entusiasmo la invitación a la comunión con el cáliz (CCE 1390). En IGMR se motivaba con más convicción.

c) Siempre se trata, no sólo de salvar la validez teológica, sino de favorecer la expresividad de los signos litúrgicos: "la comunión tiene una expresión más plena por razón del signo cuando se hace bajo las dos especies" (IGMR 242). El vino apunta a la alegría, a la fiesta escatológica del Reino, pero también a la participación en el sacrificio de Cristo en la cruz.

Es cuestión de superar la pereza, la inercia, la incomodidad, y, sobre todo, de despertar el sentido de la importancia que tiene el lenguaje expresivo de los signos sacramentales para ayudar a que la comunidad participe mejor en el misterio, como apuntaba Pablo VI en el Proemio del misal.

En una de las aclamaciones del "memorial", después del relato de la institución, la comunidad afirma sin dudarlo: "cada vez que comemos de este pan y bebemos de este cáliz...".

La comunión con ambas especies, pan y vino, no se hace para "solemnizar" la celebración, sino para darle expresividad sacramental. Y tiene particular pedagogía en los varios casos señalados por los libros litúrgicos o las normas episcopales, por ejemplo, en días señalados del Año litúrgico (Jueves Santo, Vigilia pascual), o en celebraciones de los religiosos y seminaristas (diarias), en reuniones de oración o de reflexión pastoral, en ejercicios y convivencias.

El episcopado italiano, en las normas que dio en 1984, añadía un criterio interesante: siempre que un grupo de los presentes puede participar del cáliz (por ejemplo, porque son religiosos), los otros presentes también lo pueden hacer.

Para los que padecen intolerancia al pan o al vino

En junio de 1995, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una normativa en orden a la comunión de los celíacos (la celiaquia es una enfermedad crítica intestinal que comporta intolerancia al gluten, que es una sustancia contenida en el trigo) y para los que padecen alcoholismo o algún otro trastorno que les impida tomar alcohol. [131]

Respecto a los celíacos se afirma que es posible usar pan que tenga poco gluten (no que no tenga absolutamente nada, porque no sería pan). Aunque los fieles pueden comulgar también bajo la sola especie de vino.

Respecto al caso de los sacerdotes que padecen intolerancia al alcohol, la solución preferible continúa siendo la comunión por intinción, o, en la concelebración, la comunión bajo la sola especie de pan. No obstante, los ordinarios pueden conceder permiso para utilizar mosto (es decir, el jugo de la uva, reciente o conservado habiendo evitado la fermentación).

Más de una comunión al día

Se ha suscitado la cuestión de la posible *repetición de la comunión* el mismo día. [132]

Ya la Instrucción *Immensae caritatis*, de 1973, había dado facilidades para poder comulgar dos veces en algunos casos concretos, como el jueves santo, navidad, pascua, víspera de fiestas, argumentando no desde los motivos de devoción, sino de la coherencia interna de la participación en la eucaristía.

El Código de 1983 estableció que se puede comulgar otra vez dentro de otra celebración eucarística: "qui sanctissimam Eucharistiam iam recepit, potest eam iterum eadem die suscipere solummodo intra eucharisticam celebrationem cui participat..." (c. 917).

---

131 Cf. la carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en 1995, sobre el pan con poco gluten (para los celíacos), en Not 352(1995)608-610, con comentario en pp. 616-626.

132 Cf. D.J. ANDRÉS, *¿Cuántas veces se puede comulgar el mismo día?*: Vida Religiosa 1(1985)22-24; H. DOBIOSCH, *Über die Häuftigkeit des Kommunionempfanges:* Theol Prakt Quart (1985)17-27; M. HUFTIER, *De la communion plusieurs fois par jour?:* Esprit et Vie 3 (1984)46-48.

El episcopado italiano lo razonó porque "la plena participación en la misa se actúa y se manifiesta con la comunión sacramental". [133]

Se ha discutido sobre ese "iterum" del canon: si significa "otra vez" u "otras veces". La interpretación oficial de la comisión del Código ha sido que "una segunda vez". Tal vez para impedir la tendencia a una cierta "acumulación devocional" de comuniones.

Respecto a la *purificación de las manos y los vasos sagrados* después de la comunión, ha cambiado la sensibilidad hacia una mayor naturalidad, sin énfasis en el aspecto más físico de la presencia del Señor. [134] Se puede conjugar el respeto al misterio con el énfasis, no tanto en lo físico-químico, sino en la expresividad del lenguaje del "signo": aquí, el signo de comida y bebida.

El misal muestra una evolución dentro de sus diversos apartados. [135] La purificación de los vasos sagrados es mejor hacerla fuera del altar, en la credencia, y después de la misa. No es un gesto tan expresivo del papel presidencial ni simbólico de los valores de la celebración como puede ser, por ejemplo, la preparación de los mismos vasos en el altar en el ofertorio.

Ha quedado en el Ordo Missae actual (aunque la IGMR no la nombra) la última de las oraciones privadas para el que purifica estos vasos: "quod ore sumpsimus".

Después de la comunión puede haber un *momento de reposo y oración*: "el sacerdote y los fieles, si se juzga oportuno, pueden orar un rato recogidos; si se prefiere, puede también cantar toda la asamblea un himno, un salmo o algún otro canto de alabanza" (IGMR 56 j).

Es un momento breve de interiorización del misterio celebrado, que no sería tan apropiado definir como "acción de gracias" (porque toda la euca-

---

133 Cf. Not 211(1984)144.

134 Cf. A.M. Roguet, *Purifications à la Messe et désacralisation*: LMD 103(1970)61-72.

135 IGMR 120: "el sacerdote...recoge los fragmentos, si los hay; luego, en un lado del altar o en la credencia, purifica la patena o el copón sobre el cáliz; purifica también el mismo cáliz... Si los vasos son purificados en el altar, los lleva un ministro a la credencia. Está permitido dejar los vasos... en el altar o en la credencia... para luego purificarlos después de la misa, cuando ya se ha despedido al pueblo". IGMR 138: "el diácono... lleva el cáliz y demás vasos sagrados a la credencia y allí los purifica... puede también dejarlos en la credencia y purificarlos después de la misa, una vez despedido el pueblo". IGMR 238: "los vasos sagrados los purifica el sacerdote, el diácono o el acólito, después de la comunión o después de la misa, siempre que sea posible en la credencia".

ristía lo es), sino como una prolongación contemplativa de lo celebrado. Es una novedad de nuestro actual misal el que exista un momento así, común al presidente como a la asamblea, aunque se presente como optativo.

Se termina el rito de la comunión con la *oración poscomunión,*[136] en la que "el sacerdote ruega para que se obtengan los frutos del misterio celebrado" (IGMR 56 k). En el rito hispánico se llama "completuria".

---

136 Cf. R. FALSINI, *I Postcommuni del Sacramentario Leoniano,* Pont. Aten. Antoniano, Roma 1964; L. GIUNTINI, *L'Eucaristia nutrimento della vita cristiana nelle orationes post communionem nel proprium de tempore,* Uff. Catech. Dioc., Napoli 1969; T.A. KROSNICKI, *The Eucharist and Redemption. Eucharistic Themes in the Postcommunion Prayers in the Missal of Paul VI*: Not 213(1984)251-264; ID., *The new Postcommunion Prayers in the Missal of Paul V:* EL (1984)226-236; G. PEREGO, *Ecclesiologia eucaristica nelle orazioni dopo la comunione,* Pont. Univ. Later., Roma 1982; J.M. SUSTAETA, *Misal y eucaristía,* Valencia 1979, 131-141 .

LOS RITOS DE CONCLUSIÓN

Toda la celebración de la eucaristía se concluye (IGMR 57) con el saludo del presidente a la comunidad, la bendición y la fórmula de despedida.

La reforma ha simplificado y reordenado los elementos de este rito de despedida. Antes, según el misal de san Pío V, se había desarrollado con varios elementos innecesarios y, sobre todo, no tenía orden lógico: la invitación "ite, missa est" no era la última palabra, porque le seguían la bendición, el "último evangelio", [137] las tres avemarías y dos oraciones más. Ahora la despedida es en verdad la última palabra que se dirige a la asamblea para dar por concluida la celebración. El misal no habla en ningún momento de un "canto de despedida", que acompañe la salida de los ministros o de la comunidad.

Después del saludo renovado del presidente ("el Señor esté con vosotros"), este da a la comunidad su *bendición*.[138] Se encuentra ya en los sacramentarios antiguos –aunque no debe ser muy anterior a ellos– y tiene en la liturgia romana el tono de despedida, mientras que en el rito hispánico se le da otra identidad: el último gesto de preparación próxima de la comunidad para recibir la comunión.

---

137 Era el prólogo del evangelio de san Juan, que entró primero como oración privada del sacerdote, mientras se retiraba del altar, pero que luego, como tantas otras, pasó a ser parte de la celebración, recitándolo en voz baja, a no ser que se tuviera que decir otro evangelio, "impedido" en su momento por la concurrencia de fiestas. Su introducción en este momento parece que se puede atribuir al siglo XIII.

138 Cf. P. Borella, *La benedizione della messa*: Ambr 43(1967)7-36; R. Grández, *La bendición final de los actos litúrgicos*: Oración de las Horas 7-8(1980)181-184.

Una oración que durante siglos estuvo muy relacionada con esta idea de bendición final es la *oratio super populum*, de la que los sacramentarios nos han conservado muchos formularios, aunque más tarde se reservó para el tiempo de cuaresma, dándole una significación penitencial que al principio no parece que tuviera. [139] El misal actual mantiene esta oración, con una selección de sus textos, a modo de bendición: el presidente extiende sus manos sobre los fieles, y el diácono invita a recibirla con las palabras "inclinate vos ad benedictionem", o "humiliate capita vestra Deo".

En las fiestas más solemnes o en los domingos de los tiempos fuertes, la bendición tiene formularios más desarrollados, normalmente en tres incisos, que reciben de la comunidad la respuesta del "amén" y que también se recita por parte del presidente con el gesto de la imposición de las manos.

Concluye el rito con *la despedida*: "ite, missa est", que es más propia del diácono, cuando lo hay: "despedida con la que se disuelve la asamblea, para que cada uno vuelva a sus honestos quehaceres ("ad opera sua bona revertatur"), alabando y bendiciendo al Señor" (IGMR 57).

Aunque el término "missa" es empleado en siglos anteriores en el sentido de despedida, como ya dijimos en el capítulo de la historia, el primer documento que atestigua esta fórmula de despedida al final de la eucaristía es el Ordo romanus I. [140] Es una expresión que vino más tarde a dar el nombre a toda la celebración.[141]

Saludando de nuevo al altar con el beso, como a la llegada, el presidente y sus ministros se retiran y se da por concluida la celebración.

---

139 Cf. M. AUGÉ, *La oración Super Populum en el Sacramentario Veronense: estudio de su forma y contenido*, Claretianum, Roma 1968.

140 La fórmula más común de despedida en el rito hispánico es: "Sollemnia completa sunt. In nomine Domini Nostri Iesu Christi, votum nostrum sit acceptum cum pace", a lo que el pueblo responde: "Deo gratias".

Es interesante observar la variedad de matices con que se ha ido traduciendo en las diversas lenguas esta breve fórmula latina de despedida: "podéis ir en paz", "id, la misa ha terminado", "podéis ir en paz, la misa ha terminado", "la messa è finita, andate in pace", "allez, dans la paix du Christ", "go, the Mass is ended", "gehet hin in Frieden", "gehet hin, ihr seid entlassen", "germans, aneu-vos en pau", "zoazte Jaunaren pakean: marchaos en la paz del Señor", "ide em paz. E o Senhor vos acompanhe"...

141 Cf. B. BOTTE, Ch. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la messe:* "ite, missa est", 145-149.

APÉNDICES

– 1 –

PLEGARIA EUCARÍSTICA DE HIPÓLITO Y LA II DEL MISAL ROMANO

Texto de Hipólito	*Plegaria eucarística II*
Gratias tibi referimus, Deus,	Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi, sancte Pater, semper et ubique gratias agere
per puerum tuum Iesum Christum,	per Filium dilectionis tuae Iesum Christum,
quem in ultimis temporibus misisti nobis Salvatorem et Redemptorem et angelum voluntatis tuae,	
qui est Verbum tuum inseparabile per quod omnia fecisti,	Verbum tuum per quod cuncta fecisti,
et cum beneplacitum tibi fuit, misisti de caelo in matricem Virginis;	quem misisti nobis Salvatorem et Redemptorem,
quique in utero habitus, incarnatus est et filius tibi ostensus, de Spiritu Sancto et Virgine natus.	incarnatum de Spiritu Santo et ex Virgine natum.
Qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi acquirens, extendit manus cum pateretur, ut a passione liberaret	Qui voluntatem tuam adimplens et populum tibi sanctum acquirens, extendit manus cum pateretur, ut mortem solveret et resurrectionem manifestaret.
eos qui in te confidunt.	

Quique *cum traderetur*
voluntariae passioni,
ut mortem solvat
et vincula diaboli dirumpat,
et infernum calcet
et iustos illuminet,
et terminum figat
et resurrectionem manifestet,
accipiens panem,
gratias tibi agens, dixit:

Accipite, manducate,
hoc est Corpus meum
quod pro vobis *confringitur.*

Similiter et calicem dicens:

Hic est Sanguis meus,

qui pro vobis effunditur.

Et ideo cum Angelis
et cum omnibus Sanctis
gloriam tuam praedicamus
una voce dicentes: Sanctus...

Vere sanctus es, Domine,
fons omnis sanctitatis.
Haec ergo dona, quaesumus,
Spiritus tui rore sanctifica,
ut nobis Corpus et Sanguis fiant
Domini nostri Iesu Christi.

Qui *cum passioni voluntariae*
traderetur,

accepit panem
et gratias agens fregit,
deditque discipulis suis, dicens:
accipite et manducate:
hoc est enim Corpus meum,
quod pro vobis tradetur.

Simili modo,
postquam cenatum est,
accipiens et calicem,
iterum gratias agens
dedit discipulis suis, dicens:
accipite et bibite ex eo omnes:
hic est enim calix Sanguinis mei
novi et aeterni testamenti,
qui pro vobis
et pro multis effundetur
in remissionem peccatorum.

Quando hoc facite in meam commemorationem facite.	Hoc facite in meam commemorationem.
Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti astare coram te et tibi sacerdotium exhibere.	Memores igitur mortis et resurrectionis eius, tibi, Domine, panem vitae et calicem salutis offerimus, gratias agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.
Et petimus ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae; in unum congregans,	Et suplices deprecamur
des omnibus qui percipiunt sanctis	ut Corporis et Sanguinis Christi participes
in repletionem Spiritus Sancti, ad confirmationem fidei in veritate,	a Spiritu Sancto congregemur in unum.
	Recordare, Domine, Ecclesiae tuae toto orbe diffusae, ut eam in caritate perficias una cum Papa nostro N. et Episcopo nostro N. et universo clero.
	Memento etiam fratrum nostrorum, qui in spe resurrectionis dormiunt, omniumque defunctorum, et eos in lumen vultus tui admitte.
	Omnium nostrum, quaesumus, miserere, ut cum beata Dei Genetrice Virgine Maria, beatis Apostolis et omnibus Sanctis, qui tibi a saeculo placuerunt, aeternae vitae mereamur esse consortes,

ut te laudemus et glorificemus
per puerum tuum Iesum Christum,
per quem tibi honor (Patri et Filio)

cum Sancto Spiritu
in sancta Ecclesia
nunc et in saecula saeculorum.

Amen.

et te laudemus et glorificemus
per Filium tuum Iesum Christum.
Per ipsum, et cum ipso et in ipso
est tibi Deo Patri omnipotenti,
in unitate Spiritus Sancti,

omnis honor et gloria
per omnia saecula saeculorum.
Amen.

* * * *

Te damos gracias, oh Dios,

por tu Hijo muy amado Jesucristo,
a quien en los últimos tiempos
nos enviaste
como Salvador, Redentor
y mensajero de tu designio.
Él es tu Verbo inseparable,
en quien tienes tu complacencia,
a quien desde el cielo enviaste
al seno de una Virgen.

Quien, habiendo sido concebido,
se encarnó
y se manifestó como hijo tuyo,
naciendo del Espíritu Santo
y de la Virgen.

Él, para cumplir tus designios,
y adquirirte un pueblo santo,
extendió sus brazos mientras sufría,

En verdad es justo y necesario,
es nuestro deber y salvación
darte gracias, Padre santo,
siempre y en todo lugar,
por Jesucristo, tu Hijo amado.

Por él, que es tu Palabra,
hiciste todas las cosas;
tú nos lo enviaste
para que, hecho hombre por obra
del Espíritu Santo y nacido
de María, la Virgen,

fuera nuestro Salvador y Redentor.

Él, en cumplimiento de tu voluntad,
para destruir la muerte
y manifestar la resurrección,
extendió sus brazos en la cruz
y así adquirió para ti
un pueblo santo.

para librar del sufrimiento a los que en ti creen.	
	Por eso, con los ángeles y los santos, proclamamos tu gloria diciendo: Santo...
	Santo eres en verdad, Señor, fuente de toda santidad.
	Por eso te pedimos que santifiques estos dones con la efusión de tu Espíritu, de manera que sean para nosotros Cuerpo y Sangre de Jesucristo N.S.
Cuando se entregaba a la pasión voluntaria,	El cual, cuando iba a ser entregado a su Pasión voluntariamente aceptada,
para destruir la muerte y romper las cadenas del diablo, para aplastar el infierno y llevar a los justos a la luz, para fijar la regla (de fe) y manifestar la resurrección,	
tomando pan, pronunció la acción de gracias Y dijo: tomad, comed, esto es mi cuerpo	tomó pan, dándote gracias, lo partió y lo dio a sus discípulos, diciendo: Tomad y comed todos de él, porque esto es mi Cuerpo
partido por vosotros. Del mismo modo el cáliz, diciendo:	que será entregado por vosotros. Del mismo modo, acabada la cena, tomó el cáliz y, dándote gracias de nuevo, lo pasó a sus discípulos diciendo: Tomad y bebed todos de él,
Esta es mi Sangre, derramada por vosotros.	porque este es el cáliz de mi Sangre, Sangre de la alianza nueva y eterna, que será derramada por vosotros

Cuando hacéis esto,
hacedlo en memorial mío.

Por eso, haciendo memoria

de su muerte y resurrección,

te ofrecemos este pan
y este cáliz,
dándote gracias por habernos hecho dignos
de estar ante ti y de servirte como sacerdotes.

Te suplicamos que envíes
tu Espíritu Santo
sobre la oblación
de la Santa Iglesia
congregándola en la unidad.

Da a todos los que participan
en tus santos misterios
la plenitud del Espíritu Santo,

para que sean confirmados
en su fe por la verdad,

y por todos los hombres
para el perdón de los pecados.
Haced esto en conmemoración mía.

Este es el sacramento de nuestra fe.
Anunciamos tu muerte,
proclamamos tu resurrección.
¡Ven, Señor Jesús!

Así pues, Padre, al celebrar ahora el memorial
de la muerte y resurrección
de tu Hijo,
te ofrecemos el pan de vida
y el cáliz de salvación,
y te damos gracias porque nos haces dignos
de servirte en tu presencia.

Te pedimos humildemente

que el Espíritu Santo congregue
en la unidad
a cuantos participamos
del Cuerpo y Sangre de Cristo.

Acuérdate, Señor,
de tu Iglesia extendida
por toda la tierra;
y con el Papa N.,
con nuestro Obispo N.,
y todos los pastores que cuidan de tu pueblo,
llévala a su perfección
por la caridad.

a fin de que te alabemos
y glorifiquemos
por tu Hijo Jesucristo,
por quien se da a ti
la gloria y el honor,
con el Espíritu Santo
en la Santa Iglesia,

ahora y siempre
y por los siglos de los siglos.
Amén.

Acuérdate también de nuestros
hermanos
que durmieron con la esperanza
de la resurrección,
y de todos los que han muerto
en tu misericordia;
admítelos a contemplar
la luz de tu rostro.

Ten misericordia de todos nosotros,
y así, con María,
la Virgen Madre de Dios,
los apóstoles y cuantos
vivieron en tu amistad
a través de los tiempos,
merezcamos, por tu Hijo Jesucristo,
compartir la vida eterna
y cantar tus alabanzas.

Por Cristo, con él y en él,

a ti, Dios Padre omnipotente,

en la unidad del Espíritu Santo,
todo honor y toda gloria
por los siglos de los siglos.

Amén.

– 2 –

PLEGARIA EUCARÍSTICA IV

Diálogo

El Señor esté con vosotros.
Y con tu espíritu.
Levantemos el corazón.
Lo tenemos levantado hacia el Señor.
Demos gracias al Señor, nuestro Dios.
Es justo y necesario.

Prefacio. Acción de gracias al Padre

En verdad es justo darte gracias y deber nuestro glorificarte, Padre santo, porque tú eres el único Dios vivo y verdadero que existes desde siempre y vives para siempre, luz sobre toda luz.

Porque tú solo eres bueno y la fuente de la vida, hiciste todas las cosas para colmarlas de tus bendiciones y alegrar su multitud con la claridad de tu gloria.

Por eso, innumerables ángeles en tu presencia, contemplando la gloria de tu rostro, te sirven siempre y te glorifican sin cesar. Y con ellos también nosotros, llenos de alegría, y por nuestra voz las demás criaturas, aclamamos tu nombre cantando:

Aclamación de la asamblea

Santo, Santo, Santo es el Señor, Dios del Universo. Llenos están el cielo y la tierra de tu gloria. Hosanna en el cielo. Bendito el que viene en nombre del Señor. Hosanna en el cielo.

Prolongación de la acción de gracias

Te alabamos, Padre santo, porque eres grande y porque hiciste todas las cosas con sabiduría y amor.

A imagen tuya creaste al hombre y le encomendaste el universo entero, para que, sirviéndote sólo a ti, su Creador, dominara todo lo creado.

Y cuando por desobediencia perdió tu amistad, no lo abandonaste al poder de la muerte, sino que, compadecido, tendiste la mano a todos, para que te encuentre el que te busca.

Reiteraste, además, tu alianza a los hombres. Por los profetas los fuiste llevando con la esperanza de salvación.

Y tanto amaste al mundo, Padre santo, que, al cumplirse la plenitud de los tiempos, nos enviaste como salvador a tu único Hijo.

El cual se encarnó por obra del Espíritu Santo, nació de María, la Virgen, y así compartió en todo nuestra condición humana menos en el pecado; anunció la salvación a los pobres, la liberación a los oprimidos y a los afligidos el consuelo.

Para cumplir tus designios, él mismo se entregó a la muerte y, resucitando, destruyó la muerte y nos dio nueva vida.

Y porque no vivamos ya para nosotros mismos, sino para él, que por nosotros murió y resucitó, envió, Padre, al Espíritu Santo como primicia para los creyentes, a fin de santificar todas las cosas, llevando a plenitud su obra en el mundo.

Epíclesis primera: invocación para que el Espíritu actúe sobre las ofrendas

Por eso, Padre, te rogamos que este mismo Espíritu santifique estas ofrendas para que sean Cuerpo y Sangre de Jesucristo, nuestro Señor, y así celebremos el gran misterio que nos dejó como alianza eterna.

Relato de la última cena: consagración

Porque él mismo, llegada la hora en que había de ser glorificado por ti, Padre santo, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo. Y mientras cenaba con sus discípulos, tomó pan, te bendijo, lo partió y se lo dio, diciendo: Tomad y comed todos de él. Porque esto es mi Cuerpo, que será entregado por vosotros.

Del mismo modo, tomó el cáliz lleno del fruto de la vida, te dio gracias y lo pasó a sus discípulos, diciendo: Tomad y bebed todos de él, porque éste es el cáliz de mi Sangre, Sangre de la alianza nueva y

eterna, que será derramada por vosotros y por todos los hombres para el perdón de los pecados. Haced esto en conmemoración mía.

Aclamación de la asamblea

Este es el Sacramento de nuestro fe (o Este es el Misterio de la fe). Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección. Ven, Señor Jesús.

Aclamad el Misterio de la redención.
Cada vez que comemos de este pan y bebemos de este cáliz, anunciamos tu muerte, Señor, hasta que vuelvas.

Cristo se entregó por nosotros.
Por tu cruz y resurrección nos has salvado, Señor.

Memorial y ofrenda: "memores offerimus"

Por eso, Padre, al celebrar ahora el memorial de nuestra redención, recordamos la muerte de Cristo y su descenso al lugar de los muertos, proclamamos su resurrección y ascensión a tu derecha; y mientras esperamos su venida gloriosa, te ofrecemos su Cuerpo y su Sangre, sacrificio agradable a ti y salvación para todo el mundo.

Segunda epíclesis: invocación del Espíritu sobre los que van a comulgar

Dirige tu mirada sobre esta Víctima que tú mismo has preparado a tu Iglesia, y concede a cuantos compartimos este pan y este cáliz que, congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo, seamos en Cristo víctima viva para alabanza de tu gloria.

Intercesiones. Comunión eclesial

Y ahora, Señor, acuérdate de todos aquellos por quienes te ofrecemos este sacrificio: de tu servidor el Papa N., de nuestro Obispo N., del orden episcopal y de los presbíteros y diáconos, de los oferentes y de los aquí reunidos, de todo tu pueblo santo y de aquellos que te buscan con sincero corazón.

Acuérdate también de los que murieron en la paz de Cristo y de todos los difuntos, cuya fe sólo tú conociste.

Padre de bondad, que todos tus hijos nos reunamos en la heredad de tu reino, con María, la Virgen Madre de Dios, con los apóstoles y los santos; y allí, junto con toda la creación, libre ya del pecado y de

la muerte, te glorifiquemos por Cristo, Señor nuestro, por quien concedes al mundo todos los bienes.

Doxología final y respuesta de la comunidad

Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos. Amén.

– 3 –

PLEGARIA ECUMÉNICA. LA FIESTA DE LA VIDA

En las varias Asambleas de "Fe y Constitución" y del Consejo Mundial de Iglesias (Lima 1982, Ginebra 1982, Vancouver 1983 etc.), se utilizó esta plegaria, inspirada por M. Thurian, gran conocedor del tema, y que quiso que la estructura, respecto a la epíclesis, fuera la de la plegaria romana. En la primera de estas reuniones se reflexionó ecuménicamente sobre tres sacramentos: Bautismo, Eucaristía y Ministerio. Son tres aspectos de la vida cristiana que aparecen aludidos en el prefacio y en otros momentos de la plegaria, al igual que el tema de "la vida".

Prefacio

En verdad, es justo y necesario darte gloria y ofrecerte nuestra acción de gracias, siempre y en todo lugar, a ti, Padre santo, Dios todopoderoso y eterno.

Por tu Palabra viva, creaste todas las cosas y las hiciste buenas. Formaste al ser humano a tu imagen para que participara de tu vida y reflejara tu gloria. Al llegar la plenitud de los tiempos, nos diste a Cristo como la vida del mundo. Él quiso ser bautizado y consagrado como Servidor tuyo, para anunciar a los pobres la buena noticia. En la última cena, antes de su pasión, nos entregó la eucaristía, para que celebremos el memorial de la cruz y la resurrección y recibamos su presencia en el pan de la vida.

Por eso, Señor, con los ángeles y todos los santos, proclamamos tu gloria cantando:

Aclamación

Santo, Santo, Santo...

Epíclesis primera

Santo eres, Señor, Dios del universo, y tu gloria es sin medida. Envía sobre nuestra eucaristía al Espíritu que da la vida: el mismo que habló por Moisés y los profetas, cubrió con su sombra a la Virgen María, bajó sobre Jesús en el Jordán y sobre los Apóstoles el día de Pentecostés. Que la efusión de este Espíritu de fuego transfigure este convite de acción de gracias: y que el pan y el vino se conviertan para nosotros en el Cuerpo y la Sangre de Cristo.

Aclamación

Veni, creator Spiritus (u otra parecida, cantada, por ejemplo: Espíritu, cúbrenos hoy, danos siempre tu poder).

Relato de la institución

Que este Espíritu Creador dé cumplimiento a las palabras de tu Hijo amado, el cual, la noche en que iba a ser entregado, tomó el pan, lo bendijo en la acción de gracias, lo partió y lo dio a sus discípulos diciendo: Tomad y comed todos de él, porque esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros. Haced esto en conmemoración mía.

Del mismo modo, acabada la cena, tomó el cáliz, lo bendijo en la acción de gracias, y lo pasó a sus discípulos diciendo: Tomad y bebed todos de él, porque este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre, que será derramada por vosotros y por muchos para el perdón de los pecados.

Aclamación

Grande es el misterio de la fe.

Anunciamos tu muerte, Señor Jesús, proclamamos tu resurrección, esperamos tu retorno glorioso.

Anámnesis

Por eso, Señor, celebramos hoy el memorial de nuestra redención: evocamos el nacimiento y la vida de tu Hijo entre nosotros, su bautismo

por Juan, su última cena con los Apóstoles, su muerte y su descenso a la morada de los muertos, proclamamos su resurrección y ascensión a los cielos, donde lleva a cabo su ministerio de Sumo Sacerdote intercediendo por todos nosotros. Esperamos su retorno glorioso. Unidos a su único sacerdocio, te ofrecemos este memorial: acuérdate del sacrificio de tu Hijo y concédenos a todos las bendiciones de su obra redentora.

Aclamación

Maranatha. Aleluya.

Segunda epíclesis

Mira, Señor, esta eucaristía que tú mismo has dado a tu Iglesia. Recíbela como aceptas la ofrenda de tu Hijo que nos restablece en tu Alianza. Cuando seamos alimentados con su Cuerpo y su Sangre, llénanos del Espíritu Santo para que seamos un solo cuerpo y un solo espíritu en Cristo, una ofrenda viva para alabanza de tu gloria.

Aclamación

Veni, Creator Spiritus.

Mementos

Llévanos hacia la fiesta de la alegría preparada para todos los pueblos en tu presencia, con la bienaventurada Virgen María, con los patriarcas y los profetas, los apóstoles y los mártires... y todos los santos que vivieron en tu amistad. Con ellos cantamos tu alabanza y esperamos la felicidad de tu Reino, donde podremos, con toda la creación, libre ya de pecado y de la muerte, glorificarte por Cristo, nuestro Señor.

Aclamación

Maranatha. Aleluya

Conclusión

Por él, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria, por los siglos de los siglos. Amén.

ÍNDICE